

الغزالي

حياته - عقيدته

تأليف

هيام نوبهارتي

اجازة في الفلسفة

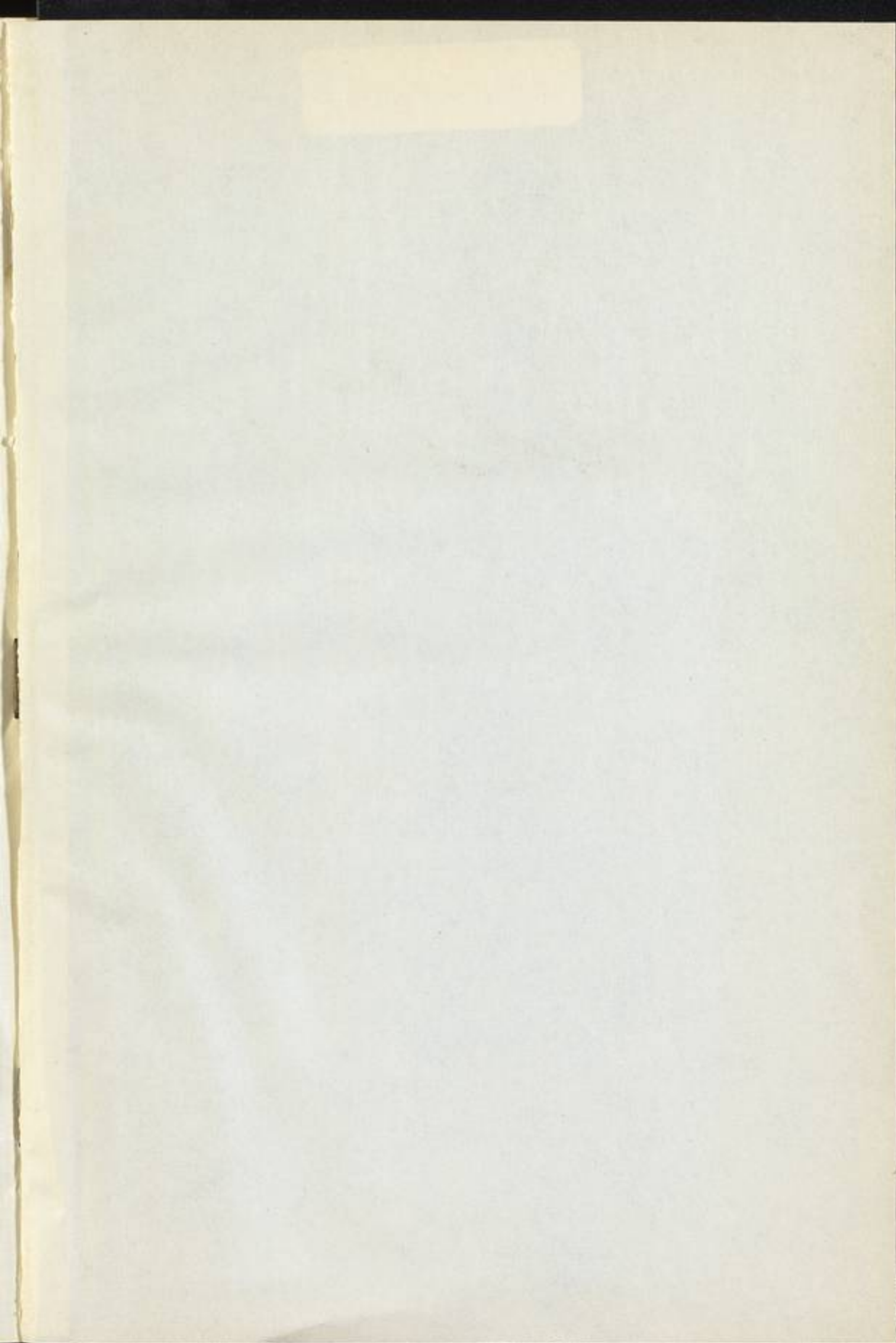
دمشق ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م

المطبعة الجديدة

Princeton University Library



32101 073554451



Nuwaylātī, Hiyām

al-Ghazzālī

الغزالي

حياته - عقيدته

تأليف

هيام نويلاوي

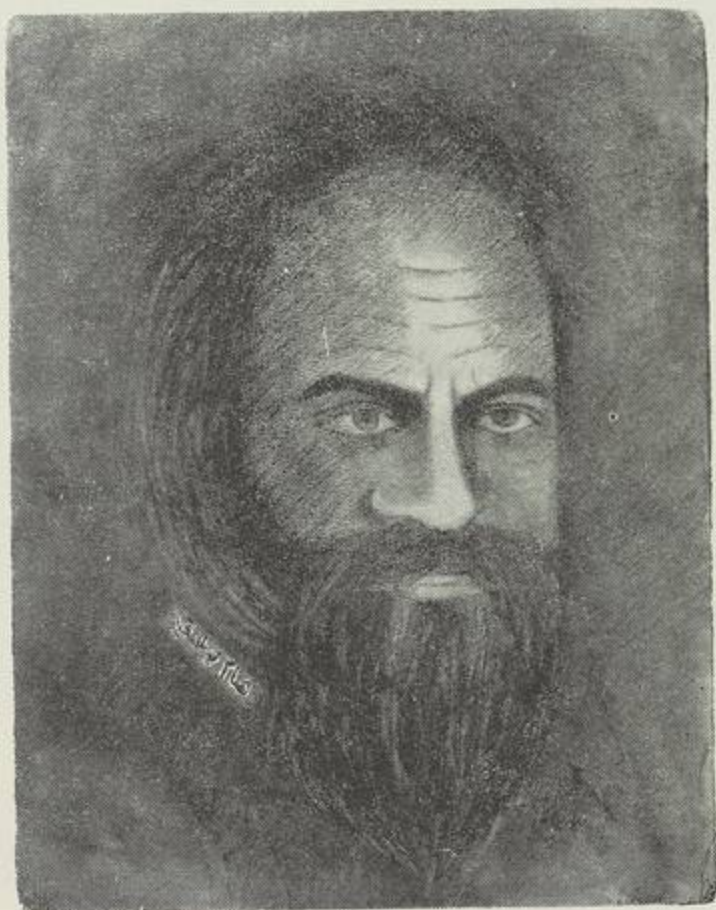
الطبعة الجديدة ١٩٥٨

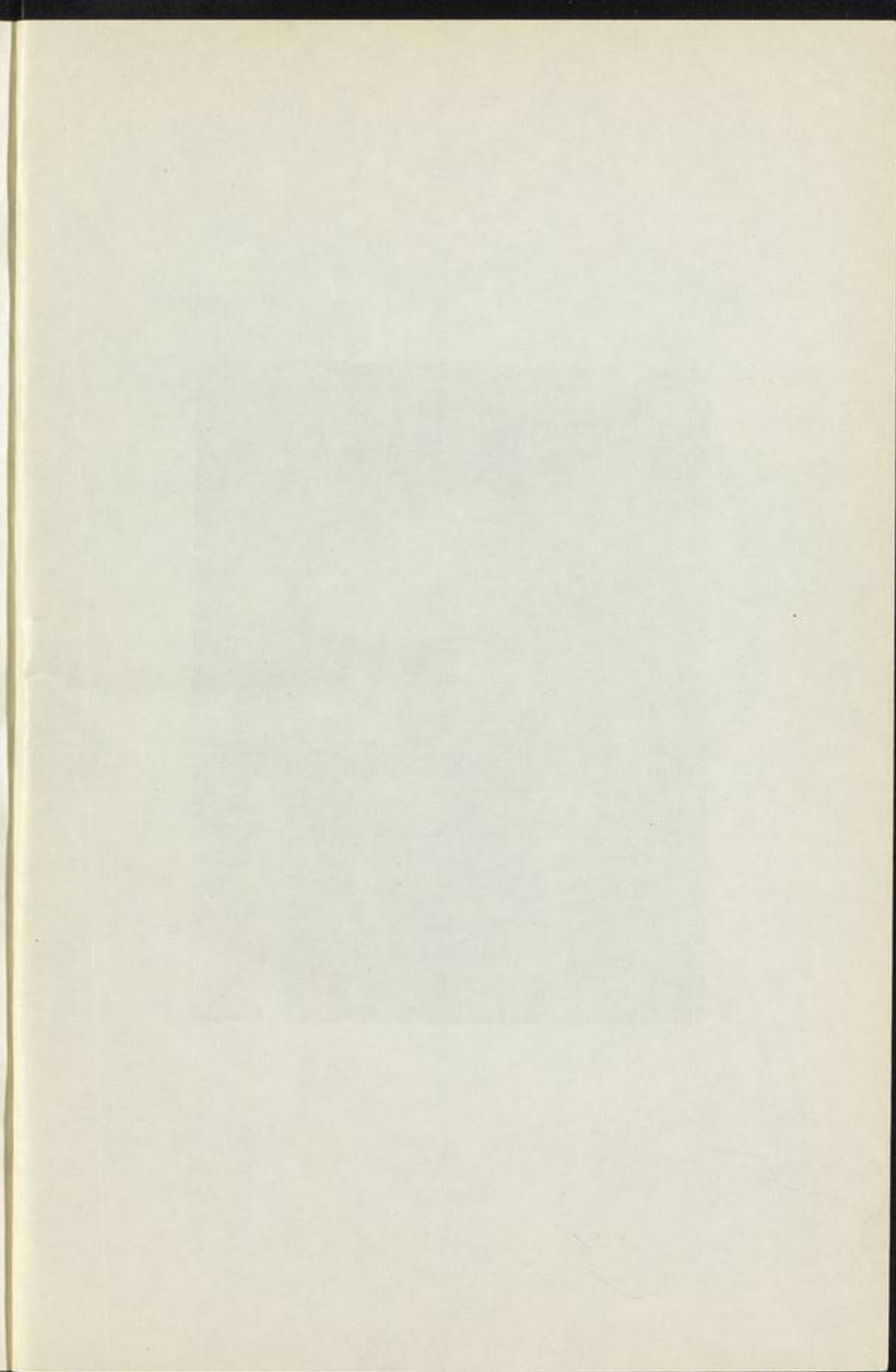
فان

فان

فان

فان





الى استاذي الكبير عادل العرا

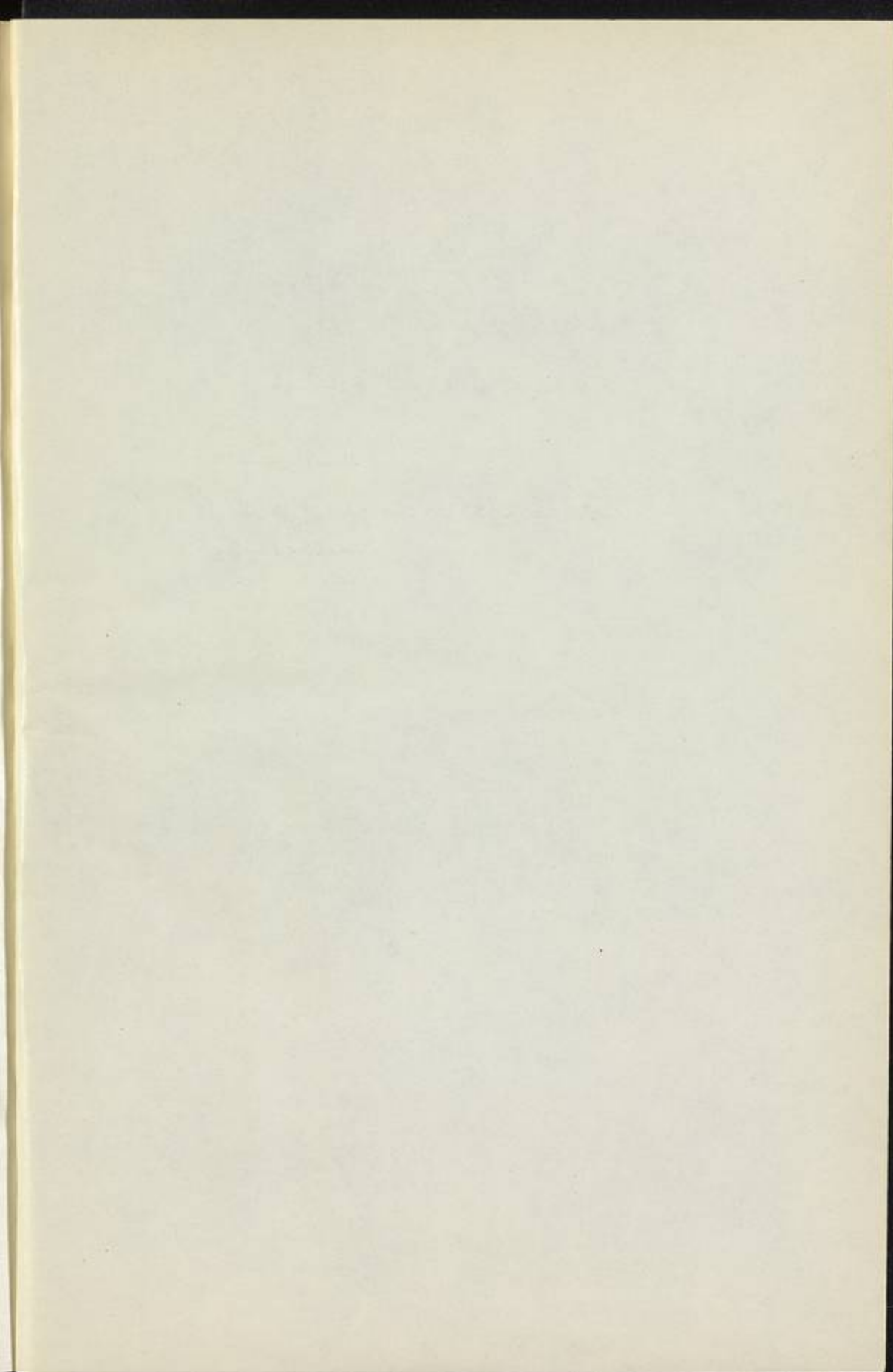
سيدي الاستاذ

هل تأذن في أن أهدي اليك هذا الكتاب تحية خالصة
من تلميذة مخلصه ..

2269

.38

.838



الفصل الاول

إذا كان الظلم قد أسدل سجوفه على قطعة من الارض ، فنفذت
الظلمات الى ثناياها ، فساد الجهل ، وهيمت الفوضى ، فزُهِقَ الحق ،
وتحطمت سبله ، وسادت شريعة الغاب ، فسَمَتَ قيمة الصنم ، وأحيط
بهالة قدسية ، فعُبد كالاله ، وانحنت له الجباه ، وخشعت له الابصار ،
فان القبس الالهي الذي جلا الظلمات في القرن السادس للميلاد ، كان
أكبر بعث سجله التاريخ .

وان استعزَّ الظلم ، وأقيمت حوله الحصون ، فان هذا القبس قد
عرَّاه عن حقيقته ، فاندفعت اليه العقول ، وتهافتت عليه النفوس ،
وتسابت اليه الارواح ، فتجاوبت لصيحته اصدااء ، فهزت الاسماع ،
لتبصر الدنيا على هداه ، واندفعت طلائعه تبدد الظلمات ، وتثير القلوب
الخياري ، وتملؤها أملاً ورجاء ، فأقامت حضارة روحية ، عطرت
الاجواء ، فغلب شذاها على بواعث الحياة .

واتشر نور هذا القبس مشرقاً ومغرباً ، فتهافتت عليه الامم تستلهمه ،
وتردُّ ينابيعه الخصبة ، وتحمل رايته .

فاذا كان عصر الراشدين والامويين ، عصرأ عربياً خالصاً ، عصر قرآن
وايمان وتسليم ، فهل كان كذلك عصر العباسيين ؟

لا . . كان هذا عصرأ عربي اللسان ، فارسي اللون ، عالمي التفكير ،
انه طُبع بطابع جديد ، فشمل على انواع من الحضارات ، وضروب من
التاريخ ، وأنواع من التفكير ، ولكن ان فرقتهم هذه الاسباب ، فهناك
شيء واحد كان يرفرف في أعماقهم ، نعم . . فقد جمعتهم عقيدة واحدة .
وان ما رسمت طابعها على الآداب العربية ، فتركت آثارها في رجال

الفقه والمتكلمين والمعتزلة ، وهم طلائع الكشف الفكري ، هي الترجمة •
فقد تجذبت الاقلام ، لتنتقل خلاصة الفكر الهندي والفكر الاغريقي
والفكر الفارسي ، يؤيدها الولاة ، ويشجعها تهافت الجماهير عليها •
لقد أسرف الناس في القرن الخامس الهجري في التفكير ، ففرقت
العقول في آفاق غريبة الالوان ، متنافرة الظلال ، وجمع الخيال ، فأفرط
في عرض الملل والمذاهب والنحل ، وأترعت جعبة هذا العصر بعدد
ضخم من الشيع والفرق ، فأفعمت بمذاهب دينية وفلسفية وكلامية •
فهل أدت هذه الامواج من المذاهب والشيع الى الطغيان • ؟ أم
ركد كل مذهب او شيعة في سبيله ؟ وهل كان العلم يطلب لذاته
حينذاك ؟

لقد أحدث هذا العصر أعنف حرب فكرية شهدها التاريخ ، وأخذت
تشحب الهالة القدسية التي تحيط رجال الدين ، حتى اضمحلت وزالت ،
وأخذت ترسم حول رجال غير جديرين بها •

فهل يظل رجال الدين صامتين من هذا الوضع ؟

انهم اطلقوا أقلامهم ناراً حامية ، الا أن النار لم تزل من خصومهم ،
بل كيف تنال من خصومهم ، وهم يتنازعون فيما بينهم ويتقاتلون • !
فهناك حرب عنيفة بين السنة والباطنية ، وبين المعتزلة والاشعرية ، وهناك
نزاع بين الشوافع في المشرق والحنفية ، والمالكية لا تريد سواها في
المغرب والاندلس •

وان كان العلماء في ذلك العهد جادّين في طلب العلم ، ملحين في
تحصيله ، فانهم كانوا يتخذونه وسيلة للتقرب من الرؤساء فيثغالون في
طلب كل علم يميل اليه الرؤساء ، ليبلغوا المجد الذي تصبو اليه أنفسهم ،
والجاء الذي ترنو اليه ارواحهم (١) ، والرؤساء انفسهم كانوا في حاجة
كبيرة الى مؤازرة أولئك العلماء ، لأن الدين في ذلك العهد كان له صدى
عنيف في نفوس عامة الناس التي هي أشد اصغاء الى ندائه من أي صوت

(١) ص ٤٧ « فاتحة العلوم » الملحق رقم ١

آخر . لذلك قد لا يدفعنا الاستغراب الى التساؤل والاستفهام عن سر صبغ هؤلاء الرؤساء أغراضهم الشخصية بالصبغة الدينية .

فقد أنشأ حكام هذه الفترة السلاجقة السنيون المدارس في بغداد ونيسابور ، لتعلم مبادئهم وتنشرها ، فقد أنفق الوزير السلجوقي « نظام الملك » ستمائة ألف دينار ، حتى تهافت على مجلس الناس ، وأجبه العلماء ، وعندما وُشيَّ به الى « ملك شاه » وقيل ان هذه الاموال التي ينفقها على المدارس ، تقيم جيشاً حول سور القسطنطينية ، أجاب « نظام الملك » « ملك شاه » : « اني أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل ، اذا نامت جيوشك ليلاً ، قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها ، فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا الى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون ، وبركاتهم تمطرون وترزقون » .

وكذلك أنشأ الفاطميون في المغرب المدارس الكثيرة لتعلم وتنتشر تعاليم الشيعة .

وقد تزول العداوة والبغضاء بين فرقتين اذا داهمهما عدو واحد، وهذا ما حصل بين رجال الدين والرؤساء ، فقد اشتد تقاربهما ، وقوي التحامهما ، حين انساب في أفقهما عدو مشترك ، استلب الظمأنينة من عقولهم ، فأقلق نفوسهم ، ان هذا العدو هو : الفلاسفة والمعتزلة . ولكن رجال الدين لم يتناولوا هؤلاء بالنقد الحر الجريء (١) وحده ، بل تناولوهم خاصة بالظعن والتحقير ، وطاردتهم بالحكام بالسيف والتقتيل ، فهل هناك مجال للاستغراب ، اذا لمسنا السلاح الذي تسليح به الشعب في وجه أرباب الفكر والعلماء ، دعوة الزندقة والكفر ! ؟

لذلك فقد راح العلماء يكتمون ما يجيش في أعماقهم من آراء ، مترصدين ، في خلصة ، فترات ، تغفل فيها أعين الرقباء ، ليجهروا بما يموج في رؤوسهم من مبادئ وأفكار ، الى تلاميذ ينتقونهم ، أو

(١) ص ٨٢ المنقذ من الضلال ، طبعة دمشق الثانية

يُطلقونها في صفحات من كتاب باسم علم آخر •
وأذكر على سبيل المثال ، الامام العالم بعلم الكلام « محمد بن علي بن الطيب » المتوفي عام ست وثلاثين وأربعمائة هجرية ، فقد خشي هذا الامام أهل زمانه ، فلم يرض عن ظهوره بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، وبالرغم من أن هذه المذاهب لم تكن تحظى بحب أهل السنّة اذ ذاك ، فانها كانت أقلّ خطراً من الفلسفة الصريحة •

نعم •• بين المذاهب السياسية المتقصة بستار الفلسفة ، وبين المذاهب المتقنة بحجاب الدين ، بين المذاهب الغارقة في الضلال والالوهام ، وبين المذاهب المشربة من الافكار اليونانية ، بين المحاورات الفلسفية والمناظرات الجدلية ، وبين المنازعات الفقهية ، بين الامواج المتلاطمة ، وبين الالسنّة المتطاولة من اللهب ، تعالت صيحة الغزالي ، ودوّت في أعماق مجتمع أوشت مغالطاته أن تُسدل ستاراً على نبعه الاول ، مستمدة قوتها من الكتاب والسنّة ، انها ليست جديدة ، ولكنها استطاعت ان تصمد أمام هذه التيارات العنيفة ، فوحّدت الصفوف ، وأحيت الايمان في القلوب •

ترى •• هل تركت هذه البيئة أثرها في نفس الغزالي • ؟

نشأة الغزالي وحياته :

في مطلع عام خمسين وأربعمائة للهجرة ، وتسع وخمسين وألف ميلادية ، وُلِدَ حجة الاسلام ، أبو حامد ، في إحدى مدن خراسان ، في غَزّالة ، وهي قرية من أعمال طوس ، واليها انتسب •

وكان والد « أبي حامد » فقيراً يعيش من غزل الصوف ، يطوف في أوقات فراغه على المتفقهة ويجالسهم ، حتى اذا سمع كلامهم ، بكى وتضرّع ، وتمنّى على الله ، أن يرزقه أبناء كهؤلاء ، غير أن الارادة الالهية استجابت لدعائه ، فكان له محمد هذا ، أشهر فقهاء عصره ، وأحمد أخوه ، وكان واعظاً مشهوراً ، ترى هل قدّر له رؤيتهما وهما متربّعان

في المجد؟ ان هذه الرغبة العنيفة في الاستزادة من المعرفة ، وهذه النظرة الى العلم ، المفعمة بالقدسية والاكبار قد ورثهما الغزالي ، « أبو حامد » ، ولكن هذا الابن قد أتاحت له الاقدار ما ضنّت به على والده ، لذلك قد لا نستغرب ظمأه الملح في المعرفة •

ولكن الايام لم تمهل هذا الأب ليشهد أمله قد تحقق ، فقد توفي وما يزال « أبو حامد » صغير السن لم يبلغ رشده بعد ، بيد أن المؤرخين لم يحددوا لنا كم كان عمره حينذاك •

أما أم « أبي حامد » فلا يعرف عنها سوى أنها شهدت ما لم يشهده زوجها ، من شروق مجد ابنها ، وبلوغه أسمى مركز علمي حينذاك •

فاذا كان اليتيم عند أكثر الناس ، تحطيماً للنفس وتعطيلاً للفكر ، فانه لدى الغزالي كان اعتماداً على النفس ، واقتحاماً بخطى متزنة ثابتة مجال كل علم •

نعم •• لقد مات هذا الوالد ، بعد أن ترك لولديه صباغة صغيرة من المال ، وبعد أن ترك لصديق له صوفي الوصية الآتية : « كانت أمنيّتي في الحياة أن أتعلم الخط فأريد منك أن تحقق أمنيّتي في نجلي هذين » •

وتم وضع الغزالي وأخيه في وصاية هذا الصوفي الفقير ، فاعتنى بهما جسداً وروحاً ، علماً وخلقاً ، وغرس في نفسيهما بذوراً طيبة ، فنبتت فيما بعد غرساً يانعاً •

غير أن ما خلفه الوالد من مال كان نزرأ يسيراً ، فعجز الوصي الصوفي عن اطعامهما ، والاتفاق عليهما ، فقال لهما : « اعلمنا انني أنفقتُ عليكم ما كان لكما ، وأما أنا فرجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما وأصلح حالكما ، فما لكما ألا تلجأ الى مدرسة ، فانكما طالبان للفقّه ، عساه يحصل لكما مقدار قوتكما (١) » •

(١) لقد سبق المسلمون العالم أجمع في التعليم واطعام طلابه مجاناً ، ومنح هؤلاء اعانات مالية شهرية •

فكلما عاودت « الغزالي » هذه الذكرى قال : « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون الا لله » .

ولا ندري على الضبط في أي عمر ترك الغزالي وصية الصوفي ، ولا نعلم أيضاً كم أقام في هذه المدرسة .

في إحدى مدارس العلم الديني في « طوس » ، قرأ الغزالي طرفاً من الفقه على « أحمد بن محمد الراذكاني الطوسي » ، بعد أن كان استاذة الاول بها « يوسف النسّاج » ، وكان صوفياً حينذاك ، ثم صار فيما بعد امام الحرمين .

لم تنصرف نفس الغزالي الصبيّة الى اللهو والعبث ، كما هو الحال مثل من كان في سنه ، بل كان طلاباً للحقيقة والمعرفة : « انما مطلوبي العلم بحقائق الامور » .

ثم جنح عقله الى الاستزادة من العلوم ، فهاجر الى « جرجان » ، وهو لم يبلغ العشرين بعد ، وفيها تعلم على « أبي نصر الاسماعيلي » . وقد تكون عادة من هم صغار السن في استظهار ما يتلقونه من أساتذتهم من علوم عن ظهر قلب ، دون أن تنفذ هذه العلوم الى أعماقهم ليتفهمونها كما ينبغي ، قد نفذت الى نفسه ، ولكن حادثة أثرت في حياته الفكرية أثراً يبيّن ، فقد حطمت في نفسه تلك العادة .

لنستمع الى « الغزالي » وهو يروي لنا هذه الحادثة :

« قطعت علينا الطريق ، وأخذ العيّارون جميع ما معي ، ومضوا ، فتعقبتهم ، فالتفت اليّ مقدمهم ، وقال : ارجع ويحك والا هلك ، فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه ، أن ترد عليّ تعليقاتي فقط ، فما هي بشيء تنتفعون به ، فقال لي : وما هي تعليقاتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة ، هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علومها ، فضحك وقال : كيف عرفت علمها وقد أخذناها منك ، فتجرت من معرفتها ، وبقيت بلا علم ! ثم أمر بعض أصحابه فسلم اليّ المخلاة ، فتركت تلك الحادثة في نفسي أثراً كبيراً ، وقلت في نفسي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني

به في أمري ، فلما وافيتُ « طوس » ، أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظتُ جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قطع عليَّ الطريق لم أتجرد من علمي » .

وان في قوله : « هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري » نفحة صوفية جليلة ، وفي جواب قاطع الطريق رسالة سماوية .

اننا لا نعرف على الضبط كم أقام في « جرجان » ، ولكنه مكث في « طوس » بعد عودته منها ثلاث سنين منقطعاً الى حفظ ما تلقاه في « جرجان » ، وقد عودته تلك الحادثة ، كما يقول المؤرخون ، ان يستظهر كل ما يقع تحت يده ، حتى لا تصبح له حاجة اليه اذا ما تناولته أيدي العفاء .

ان تطلّعه العقلي تطاول الى ارواء ظمأه من فقهاء وعلماء نيسابور من مدرستها النظامية ، من امام الحرمين « ضياء الدين الجويني » رئيس هذه المدرسة التي تموج بمختلف المعارف ، تلك المدرسة التي كانت وسيلة لتأييد السنّة ونفوذ السلاجقة .

انها كانت منهلاً لروحه الظمأى ، وغذاء لعقله المتعطش ، وجد في أستاذه الجرأة في النظر ، والخروج عن مسالك التقليد ، فأحبَّ نيسابور ، احدى مدن العلم والنور .

ان تفوّق الغزالي في هذه المدرسة جعل امام الحرمين ، أستاذه ، يضمن له الحقد ، كما ادعى بعض المؤرخين ، وسواء صح هذا الادعاء ، أم لم يصح ، فان التلميذ وجد فيه كنزاً مفعماً بالدرر ، وهو المتطلّع المتوثّب ، فحرص على صحبته الى آخر لحظة من حياة أستاذه ، الى ثمان وسبعين وأربعمائة للهجرة ، وخمس وثمانين وألف ميلادية ، ولكن أستاذه أبعد من أن يتمتع لتفوّقه ، وأفطن من أن يتجاهل فطنته ، فكان يقول : « ان الغزالي بحر مغدق » وكان محقّقاً عندما رشحه ليقوم مقامه في التدريس .

لنستمع الى « الزبيدي » وهو يحدثنا عن الغزالي في : « اتحاف

السادة المتقين ، بشرح احياء علوم الدين » : « ثم قدم نيسابور ولازم امام الحرمين حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والاصلين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطلتهم ، وابطال دعاويهم ، وصنّف في كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها » .

ليس ما يهمننا في الامر أن الغزالي ألّف في الرد على الفلاسفة وهو في « نيسابور » ، كما يدعي الزبيدي ، لان في « المنقذ من الضلال » ما يفيد أنه رد على الفلاسفة وهو في بغداد ، بل ما يهمننا هو ان آفاق الغزالي ، وهو في نيسابور أخذت تتسع وتعمق .

لقد وجد الغزالي نفسه ، بعد وفاة استاذة ، وحيداً .. ضائعاً .. وكان عمره حينذاك ثمانية وعشرين عاماً ، مما اضطر هذا الى الخروج الى بغداد . فهل من أسباب أخرى دعتة الى مغادرة نيسابور ؟

إذا كان كل نبوغ يخلق لصاحبه خصوماً ومناوئين ، فان الغزالي اذا تمتّع بهناء سويغات مطمئنة غضة ، فانه لم يذق في حياته الا مرارة الخصومات العنيفة والمتاعب الطويلة ، ففي نيسابور ، أفعم تفوقه الجوّ من حوله بضغائن وأحقاد ، فأخذ خصومه يقاومونه وينشئون عليه ، ثم ان نفسه كانت تصبو الى أن تزج بصاحبها وسط المعترك العلمي الذي كانت رحاه تدور أمام « نظام الملك » الوزير السلجوقي الذي اشتهر بتشجيع العلماء ، واجزال العطاء لهم بما يليق بهم من مناصب ، واحلالهم ما هم جديرون به من منازل .

نعم .. بعد أن فقد القبس الروحي الذي كان ينهل منه ما كان يجهله ، رغب عن « نيسابور » ، ناشداً المجد الذي طالما حرّك نوازعه فانقطع ، لاكتسابه ، على الدراسة .

ويجدر بنا ان لا نهمل حادثة بلغت من الاهمية ما حركت مشاعر الغزالي حين طال بعده عن « نيسابور » فعاد اليها مسرعاً .
نعم .. فقد تزوج وهو لم يبلغ العشرين من عمره ، ثم كان له ولد

مات في طفولته يدعى « حامد » وهو سبب تكبرته « أبا حامد » ، وقد عاش له ثلاث بنات •

وهناك ، في مجالس « نظام الملك » ناظر العلماء ، فتغلب على الخصوم والنقاد ، فاعترف بفضلها الخاص والعام ، وإذا بـ « نظام الملك » يرحب بعلمه ومقدرته ويوليّه التدريس بمدرسته النظامية التي ينافس بها أزهر الفاطميين •

درّس في بغداد أربع سنوات ، مر أثناءها بحالات نفسية عنيفة شطرت حياته الى شطرين مختلفين في أشياء ، متفقين في أشياء أخرى ، يفصلهما انقلاب عميق ، انتهى ، كما سنرى ، الى اهداء الى التصوف ، ثم عزف عن التدريس ورغب في التجول • لنستمع اليه وهو يقص علينا قصته :

« ففارقت بغداد •• ثم دخلت الشام ، وأقمت به قريباً من سنتين ، لا شغل لي الا العزلة والخلوة •• فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد كل النهار ، وأغلق بابها على نفسي •

« ثم تحركت في داغية الحج •• فسرت الى الحجاز •

« ثم جذبتني الهمم ، ودعوات الاطفال الى الوطن ، فعاوته بعد ان كنت أبعد الخلق عن الرجوع اليه ، فأثرت العزلة أيضاً ، حرصاً على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر • وكانت حوادث الزمان ، ومهمات العيال ، وضرورات المعاش ، تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو الحال الا في أوقات متفرقة ، لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها ، فتدفعني عنها العوائق ، وأعود اليها ••

« ثم اني لما واطبت على العزلة والخلوة ، قريباً من عشر سنين ••

قدّر الله تعالى أن حرّك داعية (١) سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج ، فأمر أمر الزام بالنهوض الى نيسابور . . وبلغ الالزام حداً كان ينتهي ، لو أصررتُ على الخلاف ، الى حد الوحشة » .
 انه كتب ذلك سنة خمسمائة هجرية وهو استاذ في نيسابور (٢) ،
 « وقد أناف على الخمسين » ، وقد توفي عام خمس وخمسمائة هجرية ،
 بعد ان عاد الى « طوس » متخذاً في جوار بيته مدرسة للفقهاء ، و خانقاه للصوفية .

وقد نقل ابن الجوزي في كتاب الثبات عن احمد أخي الغزالي انه قال :
 « ولما كان يوم الاثنين وقت الصبح ، توضأ أخي أبو حامد ، وصلى ،
 وقال : على بالكفن ، فأخذه وقبّله ووضع على عينيّه ، وقال : سمعاً
 وطاعة للدخول على الملك ، ثم مدّ رجله ، واستقبل القبلة ومات قبل
 الاسفار » .

(١) هذا السلطان هو « سنجر » والي خراسان ، نيابة عن أخيه
 بركياروق سنة ٩٤٠ هـ ١٠٩٦ م
 ان فخر الملك ، وزير سنجر ، وابن نظام الملك ، هو الذي دعا الغزالي
 الى التدريس والحج عليه كل الاحاح ، وشدد في الاقتراح .
 وقد لا نستغرب الحاح ابن نظام الملك على الغزالي ، اذا عرفنا ان هذا
 صديق أبيه .
 (٢) قد يكون موت ابن نظام الملك سنة خمسمائة هجرية دفعه الى العزف
 عن التدريس نهائياً في نيسابور .

الفصل الثاني

أنكر كثير من المستشرقين على الفلسفة الاسلامية أن لها طابعاً خاصاً ، فالفلسفة الاسلامية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بحروف عربية ، كما ادعى رينان ، ولكنهم في العهد الاخير اضطروا الى الاعتراف بالطابع الخاص الذي يميز الفلاسفة المسلمين عن غيرهم . فاذا حاول الفلاسفة المسلمون تقريب تعاليم الدين ، واخضاع العقائد الاسلامية لفلسفة ارسطو (١) فان علماء الكلام المسلمين اندفعوا يدافعون عن عقائدهم الاسلامية ويحمون دينهم ، لا بحججهم وانما بحجج الفلاسفة أنفسهم ، ولكنهم انتهوا الى سبيل التوفيق بين كثير من المبادئ الفلسفية وبين العقائد الدينية .

فالمعتزلة حاولوا التوفيق بين الدين والعقل ، فكانت رغبتهم في معرفة الفلسفة اليونانية ، لان البحث في العقائد الدينية قادهم الى معالجة بعض المسائل الفلسفية ، وهكذا دفع مذهبهم المسلمين الى ترجمة الكتب اليونانية ، وخاصة كتب ارسطو ، الى اللغة العربية .

وهكذا يجب ان لا نستغرب محاولة « اخوان الصفا » في رسائلهم تعميم مبادئ الفلسفة اليونانية لتكون دعائمهم في نقد المبادئ الدينية والانظمة الاجتماعية ، فهل من اليسير لعلماء الكلام الدفاع عن العقائد الاسلامية دون الاستناد الى الشواهد العلمية ؟! .

وقد كان لا تتساقب « الامام الاشعري » الى المعتزلة ، قبل أخذه على نفسه الدفاع عن عقيدة اهل السنة ، تأثير كبير في ادخال كثير من النظريات

(١) لانهم اعتبروها ذروة الحقيقة .

العلمية (١) في علم الكلام ، ثم أخذت هذه النظريات العلمية تتحول على يد المتكلمين ، وتبدل حسب ما تقتضيه التعاليم الدينية ، بينما أخذ الفلاسفة يخضعون العقائد الدينية لنظرياتهم العلمية .

فهل يطمئن المتدينون ويستكينوا الى مثل هذه الاساليب ؟!

كلا .. فالوصول الى المعرفة الالهية لا يتم عن طريق علماء الكلام ، ولا ينال عن سبيل الفلاسفة ، وانما يدرك بالكشف الباطني والمباشرة المحضة .

وهكذا نشأت طريقة الصوفية ، وان نجت هذه الطريقة من أساليب علماء الكلام والفلاسفة ، فانها لم تنج من تعاليم المذاهب الهندية ولم تفلت من تعاليم المذاهب الفارسية .

قال « رينان » : « ان الغزالي هو الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي اتجه لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير الفلسفي » .

نعم .. لقد اندفع الغزالي مفتشاً عن الحقيقة الدينية ، متعمقاً في جميع المذاهب ، مستقصياً أسبابها ، آخذاً من كل منها قسطاً ، حتى توفرت لطريقته خواص ، تميزت به ، فكانت حاصلاً للجهود الفكرية التي سبقتها ، وحلاً وسطاً للنتائج التي انتهى اليها الفلاسفة .

ان حاجته العنيفة الملحة الى كل علم ، المتشعبة بفضول عقلي غريب ، دفعته الى التهجيم على كل مشكلة ، عجزت عن فهمها العقول ، والى التفحص عن كل عقيدة ، قد تثبتت في النفوس ، غير هيأب ولا وجل ، شعاره : « أتفحص عن عقدة كل فرقة ، واكتشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين مطلق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع (١) » . فالطريق تعترضه العثرات ، وتغمره الظلمات ، وتوشح المشكلات ، ولكن من

(٢) كنظرية جوهر الفرد : اخذها المتكلمون عن فلسفة اليونان الطبيعية ثم استخدموها لاغراضهم الدينية .

(١) من البدعة ومعناها الاختراع ، ثم غلبت على الحدوث المكروه في الدين ،

أفعمت نفسه بفضول غريب ، فخلق في نفسه الثقة ، وفي عقله القلق ،
ومن راض نفسه على طلب المعرفة ليس له الى النكوص سبيل •

انه يقول : « وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني
من أول أمري وريعان عمري » ترى •• هل كان تعطشه لدرك حقائق
الامور اكتساباً وتطبعاً ، أم فطرة وغريزة •• ؟

انه « غريزة وفطرة من الله وضعا في جبلتي ، لا باختيارى وحيلتي » •
لقد لمس اختلاف الناس في الاديان ، واختلاف الأئمة في المذاهب ،
ووجد النفوس منقادة لسلطان التقليد ، فاذا به غير راضخ لرأي امام ،
وغير واثق بتعليم أستاذ ، وغير مستكين الى وراثة ايمان •

انه منذ عنفوان شبابه ، منذ راهق البلوغ ، ولما يبلغ العشرين حتى
أناف سنه على الخمسين (١) وهو يبحث عن الحقيقة ، متمسكاً بطريقها في
الظلمات ، غير هيأب كثرة العقبات •

فلنستمع اليه وهو يحدثنا في « المنقذ » عن السبيل الذي سار فيه
حتى انتهى الى التصوف طريقة لدرك الحقيقة :

« (٢) اما بعد ، فقد سألتني أيها الاخ في الدين ، أن أبث لك غاية
العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها ، وأحكي لك ما قاسيته في
استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ،
وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، الى يفاع (٣)
الاستبصار ، وما استفدته أولاً من علم الكلام ، وما اجتويته ثانياً من
طرق أهل (٤) التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، وما
ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف ، وما ارتضيته آخرأ من طريق التصوف ،
وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق ، من لباب الحق ،

(١) هي السن التي كتب فيها « المنقذ من الضلال » تقريباً .

(٢)

(٣) المشرف من الارض .

(٤) مذهب التعليم او الباطنية ، يسمون انفسهم « الاسماعيلية » نسبة
الى اسماعيل بن جعفر الصادق .

وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة ، وما دعاني الى معاودتي بنيسابور (٥) بعد طول المدة ، فابتدرت لاجابتك الى مطلبك بعد الوقوف على صدق رغبتك ، وقلت مستعينا بالله ومتوكلاً عليه ، ومستوقفاً منه ، وملتجئاً اليه » •

انه يبحث عن حق يطمئن اليه يقينه ، فرآه بتحديد العلم اليقيني • فيقول : « اعلّموا — أحسن الله (تعالى) ارشادكم ، وألان للحق قيادكم — أن اختلاف الخلق في الاديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة (١) في المذاهب على كثرة الفِرَق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون ، وما نجا منه الا الاقلون • وكل فريق يزعم أنه الناجي ، و « كل حزب بما لديهم فرحون (٢) » وهو الذي وعدنا به سيّد المرسلين ، صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق حيث قال : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » • فقد كاد (٣) ما وعد أن يكون •

ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحّم (٤) كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين مّحق ومبطل ، ومتسنّن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً الا وأحب ان أطلع على بطائنه (٥) ، ولا ظاهرياً (٦) الا وأريد أن أعلم حاصل

(٥) نيسابور : من اعمال خراسان ، فتحها المسلمون أيام عثمان ، قال عنها ياقوت : « معدن الفضلاء ، ومنبع العلماء ، لم أر فيما طوفت من البلاد مدينة كانت مثلها » لكثرة ما نبغ فيها من أئمة العلم ، هاجمها التتر واتوا (١) الأئمة : الأئمة . (٢) سورة « الروم » (الآية : ٣٢) (٣) أو كان (٤) اقتحم (٥) البطانة : السريرة ، والمراد هنا : العقيدة الباطنة . (٦) الظاهرية : هذه الفرقة تنسب الى داود الظاهري ، وهي تأخذ بظاهر القرآن والحديث ولا تكلف نفسها التأويل او التفسير البعيد .

ظهارته ، ولا فلسفياً الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً (٧) معطلاً (٨) الا وأتجسس وراءه للتعنب لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا (٩) في جبلتي ، لا باختيارى وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنشّر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهوّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودونه وينصرانه ويمجسانه » (١) فتحرّك باطني الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد المعارضة بتقليد الوالدين والاستاذين (٢) ، والتميز بين هذه التقليدات ، وأوائل تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : أولاً انما

(٧) الزنديق : من يقول ببقاء الدهر ، استعملها للدلالة على فرقة ابن قتيبة في « المعارف » : « كانت النصرانية في ربعة ، وكانت اليهودية في خمير » ، ثم يقول : « وكانت الزندقة في قريش اخذوها من الحيرة » . اما ابن منظور يذكر ان احمد بن يحيى يقول : « ليس في كلام العرب زنديق ، فاذا ارادت العرب معنى ما تقوله العامة ، قالوا : ملحد ، وداهري » .

(٨) من التعطيل : اي انكار صفات الخالق ، فالمعطلة تفسر قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ب : الرحمن على العرش استولى ، وكذلك في سائر الصفات .

(٩) بمعنى وضعها .

(١) وتمتمته : « كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاً » وقد اخرج هذه القطعة من الحديث البخاري في « الصحاح » .
(٢) لفظ فارسي معرب .

مطلوبى العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هي ؟
 فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى
 معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير
 ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو
 تحلّى باظهار بطلانه مثلاً من قلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم
 يثوّر ذلك شكاً وانكاراً . فاني اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ،
 فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنني أقلب هذه العصا
 ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشكّ بسببه في معرفتي ، ولم
 يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما
 علمته ، فلا .

ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنّه هذا النوع
 من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس
 بعلم يقيني » .

• • •

ان معيار الغزالي للعلم ، واشترائه في اليقين ، وضوح الافكار
 وانكشافها للعقل ببداهة ، تذكرنا بطريقة ديكرت القائمة على اربع
 قواعد ، الاولى : قاعدة البداهة ، وهذه التي تهمننا ، ألا نسلّم بصحة
 أمر ، ما لم ندرك بالبداهة (الوضوح المطلق) انه كذلك ، ان مقياسه
 لصحة الافكار بداهتها .

علنا بهذه المقارنة نضفي على معيار العلم عند الغزالي قيمته .
 ان لهب الشك أخذ يحرق الغزالي على قرب عهد بسن الصبا ، وكانت
 فترة هذا الشك طويلة الامد ، عنيفة الاثر ، الى أن تصوّف واهتدى .
 ولكن اذا كان الشك خفيفاً غصّاً في بادىء الامر ، فقد أصبح فيما
 بعد عنيفاً هداماً ، انه نبذ سائر الموازين ، وطرح باقي المعايير ، ولم
 يؤمن الا بالعقل والحواس ، لانهما ينهيان الباحث الى ذلك العلم الذي
 ينشده الغزالي .

انه أقبل على المحسوسات والضروريات يتأملها بجدّ بليغ ، فهل انتهى الى الثقة بالمحسوسات ، وأمينَ من الغلط في الضروريات ؟!

» ثم فتشت عن علمي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، الا في الحسيات والضروريات . فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليّات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من احكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس أمني الذي كان من قبل في التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في الحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فاتتهى بي طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ، ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والملاحظة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنُه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بهم تأمل أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء

حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمرُّ على تصديقي ؟
 فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخرًا ، اذا تجلّى ، كدب العقل في حكمه ،
 كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعَدَمُ تجلي ذلك
 الادراك ، لا يدل على استحالة . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ،
 وأيّدت اشكالها بالنام ، وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ،
 وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشكُّ في تلك الحالة
 فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل
 وطائل ؟ فهم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ،
 هو حق بالاضافة الى حالتك (التي أنت فيها) .

لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك ، كنسبة
 يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها . ! فاذا أوردت
 تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ،
 ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم : اذ يزعمون أنهم
 يشاهدون في أحوالهم التي (لهم) اذ غاصوا في أنفسهم وغابوا عن
 حواسهم ، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي
 الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فاذا ماتوا
 اتبهُوا » (١) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة . فاذا مات
 ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك :
 « فكشفنا عنك غطاءك فبَصَرُكَ اليوم حديد » (٢) فلما خطرت لي
 هذه الخواطر ، (و) انتقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم
 يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من
 تركيب العلوم الأولية . فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل .

(١) ان هذا الحديث لم يصح عن النبي ص . وقد زعم محمد الحوت
 انها من كلام علي بن أبي طالب .

(٢) قرآن كريم ، سورة « ق » الآية ٢٢ .

من البديهي أن المحسوسات والعقليات لم تمثل تماماً هذه الادوار على مسرح تفكيره ، ولكننا نستطيع أن نتعرف ، من أسلوبه هذا ، على طريقته الخطائية ، ومجادلته الكلامية ، انه لا يكتفي بالتأثير على عقولنا ، فيحاول الاستيلاء على مشاعرنا ، واستلاب قلوبنا ، والخوض في أعماقنا . ولكن هذا الشك المحرق الذي لفح بناره احساس الغزالي وعقله ، فضلاً ، فلم يعد يسمع من قلبه جواباً ، ولم يعد يلح في حياته للأمل باباً ، فاذا به ينقطع عن الدرس والفتيا ، واذا به ، لغير علة ، يلزم الفراش ، واذا بنفسه تجافي الطعام ، فينقطع لسانه عن الكلام ، واذا بقدرة هضمه تزول ، واذا به في حالة كاملة من الدهول ، حتى حيّر الاطباء ، وعجز العلم عن التعليل ووصف الدواء .

فيئس الطبيب من شفاؤه ، فقال : هذا أمر ينزل في القلب ولا رجاء في حياته اذا لم يحطم ما يشغل نفسه ، ويقلق عقله ، ويزيل اجهاد فكره . وقد اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التي اتتته ، ترى متى ابتدأت هذه الأزمة ؟

ان الدكتورين « كامل عياد » و « جميل صليبا » يقولان : « كان أول الشك عنده انحلال رابطة التقليد ، لانه لم يجد فيها علماً يقينياً ، ولا واسطة لتمييز الحق عن الباطل (١) » .

وانحلال رابطة التقليد هذا ، كما يقول الغزالي في منقذه : « .. حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » ، وعلى رأي هذين الاستاذين يكون الشك قد خالط نفسه قبل مغادرة نيسابور ، لانه غادرها في الثامنة والعشرين من عمره .

ولكن الدكتور « زويمر » يحدد لنا نهاية هذه الازمة : « ونحن نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو عام ثمان وثمانين وأربعمائة هجرية » .

(١) في ص ٤٥ من مقدمتهما لكتاب المنقذ .

واما الاستاذ « مكدونالد » فيقول : « لست على يقين فيما اذا كان الغزالي قد انتقاد وهو في نيسابور الى شكوكه التي تكلم عنها في « المنقذ » أم لا ؟ ولا بد ان تكون قد تملكت منه من قبل عام اربع وثمانين وأربعمائة هجرية » (١) .

واني أرى الدكتور « سليمان دينا » محقاً في قوله : « والشك — ككل الامور النفسية البحتة — لا يظهر فجأة وانما يدب الى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الايام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخنفها . كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يخفي بعض هذه الاسباب وينزوي فلا تقع عليه عين الباحثين ، لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه » .

ثم ان للشكك اليونانيين مثل « أناسيداموس » أثراً في شبهات شك الغزالي ، وقد ردّ هذا اليوناني الشبهات الى عشر تعود في جوهرها الى ان الحقيقة نسبية ، تختلف حسب الحالات المختلفة من نوم ويقظة وصحة ومرض وغير ذلك ، وحسب المسافات والامكنة ، وباختلاف العادات والتقاليد والآراء .

ولكن الله شفى الغزالي من هذه الأزمة النفسية العنيفة بعد شهرين من بدئها . لنستمع اليه وهو يروي لنا كيف تمّ شفاؤه :

« (٢) فأعْضَلَ هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية ، مقبولة موثوقة بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة

(١) هذا العام يوافق خروج الغزالي من بغداد .

(٢) ص ٧٥ : المنقذ من الضلال .

المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة ، ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح له صدره للإسلام (١) » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب » . ف قيل : « وما علامته ؟ » فقال : « التجافي عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود » . وهو الذي قال عليه السلام فيه : « ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحايين ، ويجب الترصد له ، كما قال عليه السلام : « ان لربكم في أيام دهركم نَفَحَاتٍ ألا فتعرضوا لها (٢) » . والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد في الطلب ، حتى ينتهي الى طلب ما لا يطلب . فان الاوليات ليست مطلوبة ، فانها حاضرة ، والحاضر اذا طلب فقيد ، واختفى . ومن طلب ما يطلب ، فلا يستهم بالتقصير في طلب ما يطلب .

• • •

(١) سورة « الانعام » الآية ١٢٥ .

(٢) ذكر السيوطي هذا الحديث في « الفتح الكبير » كما يلي : « ان لربكم في أيام دهركم نَفَحَاتٍ فتعرضوا له ، لعلَّه ان ينصيبكم نفحة منها ، فلا تشقون بعدها بداً » .

تلك الفترة التي بها مر الغزالي من أقسى الفترات التي يمر بها الإنسان ، ففيها تضطرب النفس ، ويختلط الالم ، وينبعث القلق في العقل ، واليأس في الروح ، وقد تؤدي بصاحبها الى الجنون ، أو تدفعه ، اذا استمرت ، الى الانتحار ، ولكنها تنتهي في غالب الاحيان الى التصوف .
التصوف الذي يلجأ اليه القَلِقُ ، فيستكين عقله في هذا المأوى المفعم باليقين والموشَّح بالايمان .

كان هذا الشاكُّ مَشْثُوقاً الى الحقيقة مُتَقَحِّماً لُجَّةَ بحر الفلسفة والعلم ، متوغِّلاً في مذاهبها ، متهجِّماً على مبادئها ، غير هيَّاب ولا وجل ، فاتتهى به هذا الى الشك في الحواس ، والشك في العقل ، فاضطرب ، وضاعت نفسه في الحياة ، فرغب عن الطعام والشراب ، فنحل جسمه ، فلم يجد أمامه عاصماً من الزلل الذي توقعه الحواس ، وواقياً من الخطأ الذي ينهيه اليه العقل الا التصوف ، فولج بابه .

لقد تأثر الغزالي تأثراً كبيراً بأستاذه « الحارث بن أسد المحاسبي (١) » ، ويمكننا تلمس شبيهاً بين ما ذكره الغزالي في « منقذه (٢) » واصفاً المرحلة التي مر فيها وهو شاكُّ ، وبين ما ذكره المحاسبي في وصف هذه المرحلة التي لفحته باهبها ، في كتابه : « النصائح (٣) » لنستمع اليه وهو يصف لنا حالته :

« .. أما بعد ، فقد انتهى اليانا ان هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة ، منها فرقة ناجية ، والله أعلم بسائرهما ، فلم أزل ، برهة من عمري ، أنظر اختلاف الامة ، وألتمس المنهاج الواضح ، والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل ، واستدل على طريق الآخرة بارشاد العلماء ، وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء .
وتدبَّرت أحوال الامة ، ونظرت في مذاهبها وأقاويلها ، فعلمت من

(١) ولد الحارث بن أسد المحاسبي سنة ٥٦١ هـ وتوفي سنة ٢٤٣ هـ

(٢) انظر النص المذكور سابقاً في الصفحة « ١٤ » .

(٣) هذا النص من مخطوط له ، لم يطبع بعد ، وهو بدار الكتب المصرية .

ذلك ما قدر لي ، ورأيت اختلافهم بجرأ عميقاً ، قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة ، ورأيت كل صنف منهم ، يزعم ان النجاة في تبعته ، وأن الهالك من خالفهم •

ثم رأيت الناس أصنافاً : فمنهم العالم بأمر الآخرة ، لقاءه عسير ، ووجوده عزيز • ومنهم الجاهل ، فالبعد عنه غنيمه • ومنهم المتشبه بالعلماء ، مشغوف بديناه ، مؤثر لها • ومنهم حامل علم منسوب الى الدين ، ملتزم بعلمه التنظيم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا • ومنهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل • ومنهم متشبه بالنسك ، متجر بالخير ، لا غناء عنده ، ولا بقاء لعلمه ، ولا معتمد على رأيه •

ومنهم منسوب الى العقل والدهاء ، مفقود الوَرَع والتقى • ومنهم متواذون على الهوى يتفقون ، وللدنيا يتبذلون ، ورياستها يطلبون • ومنهم شياطين الانس ، عن الآخرة يصدون ، وعلى الدنيا يتكالبون ، والى جمعها يهرعون ، وفي الاستكثار منها يرغبون ، فهم في الدنيا أحياء ، وعن العرف موتى ، بل العرف عندهم منكر ، والسوء معروف •

فتنفقدت في الاصناف نفسي ، وضقت بذلك ذرعاً ، فقصدت الى هدى المهتدين ، بطلب السداد والهدى ، واسترشدت العلم ، وأعملت الفكر ، وأطلت النظر ، فتيّس لي في كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ، واجماع الامة ، أن اتباع الهوى يعني عن الرشد ، ويضل عن الحق ، ويطيل المكث في العمى ، فبدأت باسقاط الهوى عن قلبي ، ووقفت عند اختلاف الامة ، مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، حذراً من الاهواء المردية ، والفرقة الهالكة ، متحذراً من الاقتحام قبل البيان ، والتمست سبيل النجاة لمهجة نفسي ، ثم وجدت باجتماع الامة في كتاب الله المنزل ، أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله ، وأداء فرائضه ، والورع من حلاله وحرامه وجميع حدوده ، والاخلاص لله تعالى بطاعته ، والتأسي برسوله صلى الله عليه وسلم ، فطلبت معرفة الفرائض والسنن عند العلماء في الآثار ، فرأيت اجتماعاً واختلافاً ووجدت جميعهم مجتمعين على أن

علم الفرائض والسنن ، عند العلماء بالله ، وان الفقهاء عن الله العاملين
برضوانه ، الورعين عن محارمه ، المتأسين برسوله صلى الله عليه وسلم ،
المؤثرين الآخرة على الدنيا : أولئك المتمسكون بأمر الله ، وسنن المرسلين .

فالتست من بين الامة هذا الصنف ، المجتمع عليهم ، والموصوفين ،
أقوى آثارهم وأقرب من علمهم ، فرأيتهم أقل من القليل ، ورأيت علمهم
مندرساً ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بدأ الاسلام غريباً ،
وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء » . وهم المنفردون بعلمهم ،
فعظمت مصيبتهم بفقد الادلاء الاتقياء ، وخشيت بغتة الموت أن يفجأني ،
على اضطراب من عمري ، لاختلاف الامة ، فانكشفت في طلبي علماً لم
أجد لي من معرفته بدأ ، لم أقصر في الاحتياط ، ولم أن في النصيح ،
فقيض لي الرؤوف بعباده ، قوماً وجدت فيهم دلائل التقوى ، واعلام
الورع ، واظهار الآخرة على الدنيا ، ووجدت ارشادهم ووصاياهم موافقة
لأفاعيل أئمة الهدى : مجتمعين على نصيح الامة ، لا يرجون أحداً في
معصيته ، ولا يقنطون أحداً من رحمته ، يرضون أبداً بالصبر ، على
البأساء والضراء ، والرضى بالقضاء ، والشكر على النعماء يحيون الله
تعالى الى العباد ، بذكرهم أياديهم واحسانه ، ويحثون العباد على الانابة
الى الله تعالى ، علماً بعظمة الله تعالى ، وعظيم قدرته ، وعلماً بكتابته
وسنته . فقهاء في دينه ، علماء بما يحب ويكره ، ورعين في البدع
والاهواء ، تاركين التعمق والاغلاء ، مبغضين للجبدال والمراء ، متورعين
عن الاغتياب والظلم والاذى ، مخالفين لأهوائهم ، محاسبين لانفسهم ،
مالكين لجوارحهم ، ورعين في مطاعمهم وملابسهم وجميع احوالهم ،
مجانين للشبهات ، تاركين للشهوات ، مجترئين بالبلغة من الاقوات ،
متقللين من المباح ، زاهدين في الحلال ، مشفقين من الحساب ، وجلين
من المعاد ، مشغولين بشئهم ، مؤثرين على أنفسهم من دون غيرهم ، لكل
امرى منهم شأن يغنيه ، علماء بأمر الآخرة ، وأهاويل القيامة ، وجزيل

الثواب ، وأليم العقاب ، ذلك أورثهم الحزن الدائم ، والهـم المـضـني ،
فشغلوا عن سرور الدنيا ونعيمها •

ولقد وصفوا للآداب صفات ، وحدّدوا للورع حدوداً ، ضاق لها
صدري ، وعلمت أن آداب الدين ، وصدق الورع ، بحر لا ينجو من
الغرق فيه شبهي ، ولا يقوم بحدوده مثلي ، فتبين لي فضلهم ، واتضح
لي نصـحهم ، وأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة ، والمتأسون بالمرسلين ،
والمصاييح لمن استضاء بهم ، والهادون لمن استرشدهم ، فأصبحت راغباً
في مذهبهم ، مقتبساً من فوائدهم ، قابلاً لآدابهم ، محباً لطاعتهم ،
لا أعدل بهم شيئاً ، ولا أؤثر عليهم أحداً ، ففتح الله لي علماً انفتح لي
برهانه ، وأنار لي فضله ، ورجوت النجاة لمن أقر به أو اتخله ، وأيقنت
بالغوث لمن عمل به ، ورأيت الاعوجاج فيمن خالفه ، ورأيت متراكماً على
قلب من جهله وجحدته •

ورأيت الحجة البالغة لمن فهمه ، ورأيت اتخله ، والعمل بحدوده ،
واجباً علي ، واعتقدته في سريري ، وانطويت عليه بضميري ، وجعلته
أساس ديني ، وبنيت عليه أعمالي ، وتقلبت فيه بأحوالي ، وسألت الله
عز وجل أن يوزعني شكر ما أنعم به علي ، وأن يقويني على القيام بحدود
ما عرفني به ، مع معرفتي بتقصيري في ذلك ، وأني لا أدرك شكره
لي أبداً » •

وقد يكون حديث الرسول : « ان لربكم في أيام دهركم نفحات
فتعرّضوا لها » ، هو الذي دفع المحاسبي الى التصوف ، كما دفع اليه
الغزالي بعد ذلك • ولكن هذا الشك ليس هو وحده الدافع الى التصوف ،
فهناك العامل الاجتماعي ، وهناك العامل الوجداني • فلنر العاشق المتيم
الذي توغّلت في نفسه عاطفة الحب الخبيثة ، فزعزت أعماقه ، واستولت
على عقله ، لتأمل سلوكه حين يُصدم بهذه العاطفة • • ألا ينتهي به الامر
الى الانتحار • • قد تكون هذه النهاية غير غريبة ، لان الصحف كثيرة

والحمد لله • وان قدّرت له الحياة يتسرب الى نفسه الشك في كل
انسان ، فيدفعه هذا الشك الى الانعزال ، فيرغب في الانفراد ، أو نجده
يدخل ديراً ، أو يعتكف في مسجد ، أو ينزوي في منزله ، ملتجئاً في
ظلامته الى الله ، مستجدياً منه القدرة على النسيان •



الفصل الثالث

• • •

ان الله تعالى أرى الغزالي الحقيقة التي يصبو اليها ، وهي العلم اليقيني ، فبأي شكل أتاه هذا اليقين ؟
« بنور قذفه الله تعالى في صدره » انه ليس اذن عن سبيل المحسوسات أو عن طريق العقليات •

نعم •• ان هذا النور لا يضيء كلما اراد طالبه ، انه ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحايين ، لذا يجب ترصده ، وان الذين تعرضوا لنفحات الله فأولئك لهم الدرجات العلى •

وهكذا أنعم الله على الغزالي فهداه الى العلم اليقيني بعد أن فتح عين بصيرته ، وقذف النور في قلبه ، ترى •• فهل هذا مطلب سهل •؟
كلا ، : « ان يعمل كمال الجهد في الطلب ، حتى ينتهي الى طلب ما لا يُطلب • فان الاوليات ليست مطلوبة فانها حاضرة ، والحاضر اذا طُلب فقد واختفى ، ومن طلب ما لا يطلب ، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يُطلب » •

وهكذا خرج الغزالي من شكه في عقله • أما الشك في ايمانه ، فكيف خرج منه •؟ وعلى أي مذهب استقر •؟
انه رأى ان الحق لا يتجاوز احدى فرق أربعة ، فلنستمع اليه وهو يحصر أصناف الطالبين :

« ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض ، بفضل وسعة جوده ، انحصرت اصناف الطالبين عندي في أربع فرق :

١- المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر ،

٢ — الباطنية : وهم يزعمون انهم اصحاب التعليم والمخصوصون

بالاقتباس من الامام المعصوم ،

٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان •

٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواصُّ الحضرة وأهل المشاهدة

والمكاشفة •

فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الاصناف الاربعة ، فهؤلاء هم السالكون سبيل طلب الحق ، فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، اذ لا مطمع في الرجوع الى التقليد بعد مفارقتة ، اذ من شرط المقلد ان لا يعلم أنه مقلد ، فاذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يترأب ، وشعث لا يثلم بالتلفيق والتأليف ، الا أن يذاب بالنار ، ويستأنف له صنعة أخرى مستجدّة •

فابتدأت لسلوك هذه الطرق ، واستقصاء ما عند هذه الفرق ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنيّاً بطريق الفلسفة ، ومثلثاً بتعليم الباطنية ، ومربّعاً بطريق الصوفية •

انه ابتدأ بعلم الكلام قائلاً :

« ثم اني ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنّفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي ، وانما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة (على أهل السنة) ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة • فقد ألقى الله (تعالى) الى عبادته على لسان رسوله عقيدة هي الحق ، على ما فيه صلاح دينهم وديناهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار • ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها • فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرّك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتب ، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثّة ، على خلاف السنة الماثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله • فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله (تعالى) اليه ، فأحسنوا الذب عن السنة ،

والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة . ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم الى تسليمها : اما التقليد ، أو اجماع الامة ، أو مجردَ القبول من القرآن والاخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً .

نعم . . لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه ، وطالت المدة ، تشوّق المتكلمون الى محاولة الذب (عن السنة) بالبحث عن حقائق الامور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض (١) وأحكامها . ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكثيثة ظلمات الحيرة ، في اختلافات الخلق . ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري . ! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الامور التي ليست من الاوليات !

والغرض الآن حكاية حالي ، لا الانكار على من استشفى به ، فان أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء . وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر .

انه يقول : « فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي » . ترى . . ما هو مقصود علم الكلام ، وما هو مقصود الغزالي ؟ ان مقصود علم الكلام : حفظ عقائد أهل السنة على أهلها ، وحراستها من تشويش أهل البدعة .

(١) الجوهر : في اللغة : الاصل ، وهنا : ما قام بنفسه العرَض : الموجود المحتاج الى موضع يقوم به ، مثل : اللون بحاجة في وجوده الى جسم . قسم الحكماء القدماء الاعراض الى تسعة : الكم ، الكيف ، الاضافة ، الاین ، المتی ، الملك ، الوضع ، الفعل ، الانفعال . ان هذه الاعراض التسع مع الجوهر تدعى : المقولات العشر .

فحين قام بعض العلماء بالبحث في العقائد الدينية بالاستعانة بالادلة العقلية والحجج المنطقية ، لتبيان الحق فيها ، فأوجد الله برحمته طائفة من المتكلمين فحرك نوازعهم لنصرة أهل السنة يعملون : « بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثه على خلاف السنة الماثورة (١) » .

ان مقصود الغزالي لا يختلف عن مقصود علم الكلام ، ولكنه وجد طريقتهم : تعتمد على مقدمات تسلمها من التقليد ، أو من اجماع الامة ، او من مجرد القبول من القرآن والاخبار ، وتعتمد ايضاً على الخوض في استخراج مناقضات الخصوم ، وتقصيرها في البحث عن حقائق الامور .

لذلك انه يريد طريقة لنفسه غير ما أرادها المتكلمون .

وقبل أن تنتقل الى الفرقة الثانية وهي « الباطنية » لتتعرف على أهم آرائه الكلامية .

(١) هذه نشأة علم الكلام .

الفصل الرابع

حين دافع الغزالي عن عقائد السنة ، عن عقائد مذهبه الخاص ، كان متكلماً عظيم الشأن ، فهاجم الفلاسفة ، وهاجم الباطنية ، وحين عرض عقائد السنة في أهم مسائل الكلام كان أيضاً متكلماً . فلتتلمس آراءه الكلامية في المسائل التالية :

أ - وجود الله : (١)

« وجوده ، تعالى وتقدس ، برهانه انا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، فيلزم منه ان له سبباً .

ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، ونعني بكل موجود سوى الله تعالى ، الاجسام كلها واعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : انا لا نشك في اصل الوجود ، ثم نعلم ان كل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وان كل متحيز ان لم يكن ائتلاف فنسيه جوهرأ فرداً ، وان ائتلف الى غيره سميناه جسماً .

وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسيه الاعراض ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض ، وان طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه ، فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه ! ؟ وان كان موجوداً فهو لا محالة

(١) من كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » طبع في مطبعة حجازي في القاهرة ، صفحة ١٣ ، ولو قرأنا هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لما وجدنا كبير فرق . « وكذلك في » الارشاد « لامام الحرمين » .

غير جسم المنازع ، اذ كان جسماً موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً ، فقد عرف ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجوداً ليس بجسم ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعي وجوده ، وندعي أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصليين ، فلعل الخصم ينكرهما ، فنقول له : في أي الاصلين تنازع ! ؟
فان قال : انما أنازع في قولك : ان كل حادث فله سبب ، فمن أين عرفت هذا ! ؟

فنقول : ان هذا الاصل يجب الاقرار به ، فانه أولي ضروري في العقل . ومن يتوقف فيه ، فانا يتوقف ، لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ « الحادث » ولفظ « السبب » واذا فهمها صدق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبباً . فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً وباطل أن يكون محالاً ، لان المحال لا يوجد قط ، وان كان ممكناً ، فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ، ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس يجب وجوده لذاته ، اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افترق وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود . فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم ، فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح ، والحاصل : ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الامور ، يرجح جانب الوجود على استمرار العدم . وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطراً الى التصديق به ، فهذا بيان اثبات هذا الاصل ، وهو على التحقيق شرح للفظ « الحادث » و « السبب » لاقامة دليل عليه .

فان قيل : لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني ؟ وهو قولكم :

ان العالم حادث • فنقول ان هذا الاصل ليس بأولي في العقل ، بل ثبته
ببرهان منظوم من أصلين آخرين ، هو انا نقول : اذا قلنا ان العالم حادث ،
أردنا بالعالم الآن ، الاجسام والجواهر فقط ، نقول : كل جسم فلا يخلو
عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه ان
كل جسم فهو حادث •

ففي اي الاصلين النزاع ؟•

فان قيل : لم قيل ان كل جسم او متحيز فلا يخلو عن الحوادث ! ؟
قلنا : لانه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان •
فان قيل : ادعيتهم وجودهما ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا
الحدوث •

قلنا : هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس
يستحق هذا التطويل ، فانه لا يصدر قط من مسترشد ، اذ لا يستريب
عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاستقام والجوع
والعطش وسائر الاحوال ، ولا في حدوثها ، وكذلك اذا نظرنا الى
أجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها ، وان تلك التبدلات
حادثه •

وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به ، وان فرض فيه
خصم معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، وان كان الخصم عاقلاً ، بل
الخصم في حدوث العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم
تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثه ،
ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً •

والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر ، وهي مشتركة
في مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور
والاعراض حادثه متعاقبة عليها أزلاً وأبداً ، وان (١) الماء ينقلب بالحرارة
هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر ، وانها

(١) هذه الجملة معطوفة على : « بان اجسام العالم تنقسم الى السموات »

تمتزج امتزاجات حادثة ، فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً ، وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ، ولكننا لاقامة الرسم (٢) نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان . أما الحركة فحدوثها محسوس ، وان فرض جوهر ساكن كالارض ، ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ، واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً ، وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ، لان القديم لا يعدم ، كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

واذا أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ، قلنا : انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك ، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، وان كان الجوهر باقياً ساكناً ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نفيها نفي عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه . وعلى الجملة ، فتكلف الدليل على الواضحات يزيدنها غموضاً ، ولا يفيدنها وضوحاً .

فان قيل : فبهم عرفتم انها حادثة ! ؟ فلعلها كانت كامنة فظهرت . ! ؟ قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الاعراض ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشتغل به ، بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه او ظهورها ، وهما حادثان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث . فان قيل : فلعلها انتقلت اليه من وضع آخر ، فبهم يعرف بطلان القول : بانتقال الاعراض ! ؟

(٢) لاقامة الرسم : أي اتباع الطريق المرسوم .

قلنا : قد ذكرنا في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها ونقضها ، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ، ان نبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه . وبيانه : ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز ، وذلك يثبت في العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم ان العرض لا بد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ، فتتخيل أن اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز ، فيسبق منه الى الوهم ، امكان الانتقال عنه ، كما في الجوهر . ولو كانت هذه المقايضة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ، ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ويؤدي الى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذي لاجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر . فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال . والسر فيه ان المحل ، وان كان لازماً للعرض ، كما ان الحيز لازم للجوهر ، ولكن بين اللازمين فرقاً . اذ ربّ لازم ذاتي للشيء ، ورب لازم ليس بذاتي للشيء ، وأعني بالذاتي : ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء ، وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل ، والخير ليس ذاتياً للجوهر ، فانا نعلم الجسم والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز ، أهو أمر ثابت ؟ أم هو أمر موهوم ؟ وتتوصل الى تحقيق ذلك بدليل ، وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ،

ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد ، وليس كذلك طول زيد مثلاً ، لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد بعلم يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل ، دون زيد ، فاختصاصه بزيد ذاتي له ، أي هو لذاته ، لا لمعنى زائد عليه : هو اختصاص ، فان بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته ، اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته ، أعني : ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فانه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته •

ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل ، فان كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وان لم يكن معنى زائداً ، بطلت ببطلانه الذات •

فقد انكشف هذا ، وآل النظر الى ان اختصاص العرض بمحله لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ، وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عقل وحده ، وعقل الحيز به لا الجوهر عقل بالحيز •

واما العرض ، فانه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه • فاذا قدرنا مفارقتة لذلك الجوهر المعين ، فقد قدرنا عدم ذاته •

وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهم المقصود ، فانه وان لم يكن عرضاً ، ولكنه عبارة عن كثر الاجسام في جهة واحدة ، ولكنه مقرَّب لغرضنا الى الفهم ، فاذا فهم ، فلننقل البيان الى الاعراض • وهذا التوفيق والتحقيق ، وان لم يكن لائقاً بهذا الایجاز ، ولكن افتقر اليه ، لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف •

فقد فرغنا من اثبات أحد الاصلين ، وهو ان العالم لا يخلو عن الحركة والسكون • وهما حادثان ، وليسا بمنقولين ، مع أن الاطناب

ليس في مقابلة خصم معتقد ، اذ أجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فان قيل : فقد بقي الاصل الثاني ، وهو قولكم : وان ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث ، فما الدليل عليه ! ؟

قلنا : لان العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد ، وذلك محال ، لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال ، ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاثة محالات :

الاول : ان ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تنهى ، فيلزم ان يقال : قد تنهى ما لا يتناهى . ومن المحال البيّن أن يتناهى ما لا يتناهى ، وان يتناهى وينقضي ما لا يتناهى .

الثاني : ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية ، فهي : اما شفع ، واما وتر ، واما لا شفع ولا وتر ، واما شفع ووتر معاً . وهذه الاقسام الاربعة محال ، فالمنقضى اليها محال ، اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع ووتر ، فان الشفع : هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً ، والوتر : هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة ، وكل عدد مركب من آحاد ، فاما ان ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين . واما ان يتصف بالانقسام وعدم الانقسام ، أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل ان يكون شفعاً ، لان الشفع انما لا يكون وترأ ، لانه يعوزه واحد ، فاذا انضاف اليه واحد ، صار وترأ ، فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد ! ؟ .

ومحال ان يكون وترأ ، لان الوتر يصير شفعاً واحداً بواحد ، فيبقى وترأ ، لانه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ! ؟

الثالث : انه يلزم عليه ان يكون عددان ، كل واحد منهما لا يتناهى ،

ثم ان أحدهما أقل من الآخر ، ومحال ان يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى ، لان الأقل هو الذي يعوزه شيء ، لو أضيف اليه لصار متساوياً ، وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء ؟ !

وبيانه : ان « زحل » عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة ، والشمس في كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة ، و « زحل » يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين ثلث عشر .

ثم دورات « زحل » لا نهاية لها ، وهي أقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء .

والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر ، وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال البين .

فان قيل : مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته ، والمعلومات اكثر من المقدورات ، اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدوراً . قلنا : نحن اذا قلنا : لا نهاية لمقدوراته ، لم نرد به ما نريد بقولنا : لا نهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدر ، يتأتى بها اليجاد ، وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم اثبات اشياء ، فضلاً عن انها توصف بانها متناهية ، أو غير متناهية ، وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الالفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقدورات » من حيث التصريف في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات .! لا مناسبة بينهما البتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لا نهاية لها ، أيضاً سرٌّ يخالف السابق منه الى الفهم ، اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات

لا نهاية لها ، وهو محال • بل الاشياء هي الموجودات ، وهي متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً •

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات • فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الالزام • فقد بانت صحة هذا الاصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، اذ بان القياس الذي ذكرناه ، وهو قولنا :

ان العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب •

ب - صفات الله :

في الله ذات وصفات •

وفي النظر في ذات الله تعالى نجد فيها عشر دعاوي (١) :

١ - وجوده تعالى (٢) « ان العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب •

٢ - السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم •

٣ - ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل ، فهو باق ، لا يزال ، لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه •

٤ - ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، لانه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث •

٥ - ان صانع العالم ليس بجسم ، لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال أن يكون جوهرًا ، استحال ان يكون جسماً ، ونحن لا نعني بالجسم الا هذا •

٦ - ان صانع العالم ليس بعرض ، لاننا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به • وقد بينا ان صانع العالم قديم ، فلا يمكن ان يكون عرضاً •

(١) نذكرها بايجاز •

(٢) وقد سبق البرهان عليه في الصفحة « ٢٩ » •

٧ — ان صانع العالم ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ،
ومن عرف معنى لفظ « الجهة » ومعنى لفظ « الاختصاص »
فهم قطعاً استحالة الجهات على الجواهر والاعراض ، اذ
الحيز معقول ، وهو الذي يختص الجوهر به ، ولكن الحيز
انما يصير جهة اذا اُضيف الى شيء آخر متحيز .

٨ — ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش ، وقد
بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه
الدعوة باقامة البرهان . فان قيل : فما معنى قوله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى » ! ؟ وما معنى قوله عليه
السلام : (ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا) ! ؟

ويجاب بما أجاب به « مالك بن أنس » رضي الله عنه
بعض السلف ، حيث سئل عن الاستواء ، فقال : الاستواء
معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والايمان به
واجب ، وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ،
ولا احاطتهم باللغات ، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في
الاستعارات .

وأما قوله صلى الله عليه وسلم ، فلفظ مفهوم ذكر للتفهم ،
وهو كقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ، فانه يخيل
عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش . وعند العالم
يفهم : أنه مع الكل بالاحاطة والعلم . وكقوله صلى الله عليه
وسلم : (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) : فانه
عند الجاهل ، يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب
مشمولين على الانامل والاظافر ، نابتين من الكف ، وعند العالم
يدل على المعنى المستعار له ، دون الموضوع له : وهو ما كان
الاصبع له ، وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته ، وهو القدرة
على التقلب كما يشاء ، كما دلت المعية عليه ، في قوله :

« وهو معكم » ، على ما تراد المعية له ، وهو العلم والاحاطة .
 ٩ — ان الله سبحانه وتعالى مرئي « خلافاً للمعتزلة » . وقد اورد
 الغزالي هذه المسألة ، في النظر في ذات الله سبحانه وتعالى ،
 لأمرين ، أحدهما : انه ينفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة ،
 فأراد أن يبين : كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية .
 والثاني : انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود
 ذاته ، كما أنه واجب أن يكون معلوماً ، وليس يعني الغزالي
 بأنه واجب ان يكون معلوماً ومرئياً بالفعل ، بل بالقوة ، أي
 هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به ، وأنه لا مانع
 ولا محيل في ذاته له ، فان امتنع وجود الرؤية ، فلأمر خارج
 عن ذاته .

ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك ، فاذا فهم المراد منه ،
 فالنظر الى طرفين : احدهما في الجواز العقلي ، والثاني في
 الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع . ومهما دل
 الشرع على وقوعه ، فقد دل أيضاً لا محالة على جوازه .
 والغزالي يدل بمسلكين واقعيين عقليين على جوازه ،
 فيقول : (١)

الاول ، هو أنا نقول : ان الباري سبحانه موجود ، وذاته ،
 وله ثبوت ، وحقيقة ، وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة
 كونه حادثاً ، أو موصوفاً بما يدل على الحدوث ، أو موصوفاً
 بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما ، فكل
 ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى ، ان لم يدل على
 الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته ، والدليل عليه : تعلق
 العلم به ، فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة
 صفاته ، ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام

(١) من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٠

والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته • والرؤية : نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي بغير صفة ، ولا يدل على حدوث ، فوجب الحكم بها على كل موجود •

المسلك الثاني : الكشف البالغ ، ولكن الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم : والنفس في شغل البدن ، وكدورة صفاته فهو محجوب عنه ، وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس ، وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من أبصار المعلومات ، فاذا بَعَثَ ما في القبور ، وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصُفِّيت بانواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه ، او في سائر المعلومات ، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره او ما شئت من العبارات ، فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني •

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً : وقد دل الشرع على وقوعه ، ومداركه كثيرة ، ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتغالهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم • ونعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك ، وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك ، وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجملة من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ، ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (أرني أنظر اليك) •

واما قوله سبحانه : (لن تراني) ، فهو دفع لما التمسه ، وانما التمس في الدنيا ، فلو قال : « أرني انظر اليك في الآخرة » ، فقال : لن تراني ، لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية .

أما الحشوية ، فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود الا في جهة ، فأثبتوا الجهة ، حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث .

واما المعتزلة ، فانهم نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع ، وظنوا أن في اثباتها اثبات الجهة ، فهؤلاء تغفلوا في التنزيه ، محترزين من التشبيه ، فأفراطوا والحشوية ، أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل ، فشبها . فوفق الله سبحانه وتعالى أهل السنة للقيام بالحق ، فتفطنوا للمسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وتتمه . وان الرؤية ثابتة ، لانها رديف العلم وطريقه ، وهي تكملة ، فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكملاته ومشاركة له في خاصيته ، وهي أنها لا توجب تغييراً في ذات المرئي ، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ، ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد .

١٠ — ان الله سبحانه وتعالى واحد يرجع الى ثبوت ذاته ، ونفي غيره . والباري تعالى واحد لا ند له ، وبرهانه أنه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجود ، أو أرفع منه ، أو كان دونه ، وكل ذلك محال .

ان الاله عبارة عن أجلّ الموجودات وأرفعها ، والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ، ونحن انما نمنع العدد في الاله ، والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق : انه أرفع الموجودات وأجلها ، وان كان أدنى منه كان محالاً ، لانه ناقص . ونحن نعبر بالاله عن أجلّ الموجودات ، فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله . ويتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ، ويبطل العدد .

اما صفات الله ، فبعضها غير زائد على الذات ، وبعضها زائد .
 ان ما ليس زائداً على الذات : فبعضه : ان الله أزلي ، ليس لوجوده
 اول ، أبدي ليس لبقائه آخر و ...
 اما الصفات الزائدة على الذات فسبع : القدرة ، والعلم ، والحياة ،
 والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .
 فصانع العالم تعالى عندنا : عالم بعلم ، وحي بحياة ، وقادر بقدرة ،
 وهكذا في جميع الصفات ، لا قادر بذاته وعالم بذاته وحي بذاته الخ ...
 لتتوقف قليلاً على بعض هذه الصفات : على القدرة والعلم والارادة
 والحياة .

قدرة الله :

ان محدث العالم قادر ، لان العالم فعل محكم ، مرتب متقن ،
 منظوم ، مشتمل على أنواع العجائب والآيات ، وذلك يدل على القدرة .
 ان كل فعل محكم صادر من فاعل قادر ، والعالم : فعل محكم ، فهو
 اذاً صادر من فاعل قادر .

ثم يذهب الغزالي الى أبعد استنتاج فيقول بما معناه ان الله هو
 السبب الوحيد لكل عمل في الجماد ، ولكل قدرة وفعل في الانسان
 والحيوان . ثم يقول : (١)

لقد ذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد ، فلزمها انكار ضرورة
 التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضاً استحالة
 تكاليف الشرع .

وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من
 الحيوان والملائكة والجن والانس والشیاطين ، وزعمت ان جميع ما يصدر
 منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد ،
 فلزمتها شناعتان عظيمتان :

احدهما انكار ما أطلق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤١

الا الله ، ولا مخترع سواه . والثانية : نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات ، فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان ، فلو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده خبر منها ، بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي ، باختياره ، ويمتص . والهرة كما ولدت تدب الى ثدي أمها ، وهي مغمضة عينها . والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة ، يتحير المهندس في استدارتها وتوازي أضلاعها ، وتناسب ترتيبها ، وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته ، والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس ، فلا يكون فيها مربع ولا مدور ، ولا مسبع ، ولا شكل آخر ، وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية ، لا توجد في غيرها ، وهو مبني على أصول : احدهما أن أحوى الاشكال وأوسعها : الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة .

والثاني : ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراسة ، بقيت بينها فرج معطلة لا محالة .

والثالث : ان أقرب الاشكال ، القليلة الاضلاع ، الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس .

والرابع : ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثلث والخمس ، اذا وضعت جملة متراسة متجاورة ، بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة .

ثم يقول : فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها ، فليت شعري ، أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الانس ! أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى ، فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهؤلاء يدرية ولا قدرة له على الامتناع منه ، وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب ، لو أوردت منها طرفاً ، لامتألت الصدور من

عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا للزائعين عن سبيل الله ، المغترين بقدرتهم القاصرة ، ومكنتهم الضعيفة ، الطائنين أنهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع ، وابداع العجائب والآيات هيهات هيهات ! ! ذلت المخلوقات ، وتفرّد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات ، فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة . فانظر الآن الى أهل السنة ، كيف وفقوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد ، فقالوا القول بالجبر محال ، والقول بالاختراع اقتحام هائل ، وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب الى قادرين ، فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد ، فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد فغير محال .

ثم يقول : . . أنا نقول اختراع الله سبحانه وتعالى للحركة في يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد ، فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها ، كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا ، فخرج منه أنه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة ، وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً ، فارق حاله حال المرتعد ، فاندفعت الاشكالات كلها .

وحاصله : ان القادر الواسع القدرة ، هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من أوجد الشيء بقدرته ، وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى سُمِّي خالقاً ومخترعاً ، ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبد ، وان كان معه فلم يُسمَّ خالقاً ولا مخترعاً ، ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف ، فطلب اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى ، فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن ، واما اسم الفعل فتردد في اطلاقه ، ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني . فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب .

ان النار ليست سبباً لاحتراق القطن أو الخشب أو غيرها ، بل الله

هو السبب ، انه تعالى اتخذ سنة ان لا يحرق القطن أو الخشب أو غيرهما الا عند ملاقاتها للنار ، ولكنه يستطيع تحطيم هذه السنة وخرقها ، عندئذ تكون المعجزات •

لقد ضل الفلاسفة عندما نسبوا السببية للمحسوسات ، وقالوا بضرورة اقتران السبب بالمسبب ، فأنكروا ونفوا المعجزات ، أو جعلوها قدرة كامنة في بعض النفوس • ولكنهم واهمون في اعتقادهم ، فان المعجزة فعل الله • ان الله يخلق الفعل بعد القدرة ، والقدرة بعد الارادة ، والارادة بعد العلم •

وفعل الانسان متعلق بقدرتين ، قدرة الله وقدرة العبد ، تَعَلَّقَ المسبَّب بالسبب ، تعلق المشروط بالشرط ، لا تَعَلَّقَ التأثير والايجاد ، ثم يقول بأن قدرة العبد مهما أضيفت الى قدرة الله ، فانها قدرة بالعجز أشبه وأقرب ، هذه علاقة قدرة الانسان بالفعل • فما معنى التكليف ؟

ان غاية التكليف التخويف ، لان في الخوف سبباً في البعد عن الشهوات وتركها ، وسبباً للنجاة • ان الله مسبب الاسباب • فأهل الجنة مقودون الى الجنة بسلاسل الاسباب ، وهي تسليط تسليط العلم والخوف عليهم ، اما اهل النار فمقودون الى النار بالسلاسل ، وهو تسليط الغفلة عليهم ، وكلهم مقهور الى ما يساق •

نعم •• ان الغزالي متفق مع الفلاسفة على القول بالجبر ، والاختلاف بينهم في التعليل ، ولكنه يخالف المعتزلة ، لان هؤلاء يقولون بحرية الانسان ، فلنستمع اليهم وهم يعللون حرية الانسان :

« اما نحن ، فنرى ان المخلوقات اسباب حقيقية لافعالها ، وان الله

هناك فرق بين افعال الرعدة والافعال الاختيارية » في الاقتصاد في الاعتقاد صفحة ٤٣ :

١ - ان الله هو الذي يخلق افعال الرعدة دون ان يخلق القدرة عليها ، بينما في الافعال الاختيارية فانه يخلق القدرة على فعلها قبل ان يخلقها •

٢ - ان افعال الرعدة لا يسبقها معرفة أو تردد ، بينما في الافعال الاختيارية يسبقها تردد عقلي ، والانسان مجبور على الاختيار •

سبب حقيقي لهذه الافعال ، لا معنى لموجود لا فعل له ، ولا وجود الا
بإيجاد الله .

ان فعل الانسان معلول له ، ومعلول لله أيضاً ، انما على تفاوت في
السببية ، فالله يعمل كعلة أولى ، والانسان كعلة معلولة .

ان فعل المخلوق تابع لوجوده : ان وجودنا من الله ، به حدث ، وبه
يدوم ، وان وجودنا ليس وجود الله ، كذلك فعلنا ، فانه فعل الله وفعلنا
أيضاً . أما اذا شئت ان تعرف كيف يتوارد سببان على فعل واحد ،
وكيف يظل الفعل الانساني حراً على الرغم من ايجاد الله له ، فنظنك
متجاوزاً حدك .

ذاك ان الابداع الالهي خارج عن نطاق مداركنا ، لا جارحة تحسه ،
أو وجدان يخبره ، وان الكيفيات الالهية اجمالاً تفوق ادراكنا المحدود .
فاكتف بطرفي السلسلة بأن تعرف ان الله خالق كل شيء ، وبأن الانسان
حر ، خالق لاعماله » .

علم الله : (١)

« يقول الغزالي : ندعي أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات ،
الموجودات والمعدومات . فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث ،
والقديم ذاته وصفاته ، ومن علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب
ضرورة أن يكون عالماً بذاته وصفاته ، ان ثبت انه عالم بغيره . ومعلوم
انه عالم بغيره ، لان ما ينطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ، وفعله
المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته — على ما سبق ، فان من رأى
خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه
عالمًا بصنعة الكتابة ، كان سفيهاً في استرابته ، فإذا قد ثبت أنه عالم
بذاته وبغيره .

فان قيل : فهل لمعلوماته نهاية ، قلنا : لا . . . فان الموجودات في
الحال ، وان كانت متناهية ، فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ، ونعلم

(١) صفحة ٤٧ « الاقتصاد في الاعتقاد » .

ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد لها أم لا يوجد لها ، فيعلم اذا ما لا نهاية له ، بل لو أردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقدير ، لخرج عن النهاية ، والله تعالى عالم بجميعها » .
 ان الغزالي يتفق والفلاسفة في أن علم الله يتسع الى كل معلوم ، موجود أو ممكن الوجود ، الى معرفة ذاته ومعرفة كل مخلوقاته .
 ولكن الفلاسفة يدعون ان علم الله بالاشياء واحد ، يعلم في ذاته ، وفي الأزل ، كل سلسلة من الاسباب والمسببات التي ستصدر منه ، كذلك الفلكي وقد عرف نظام الافلاك ، يعرف زمن حدوث كل خسوف وكسوف . ولكن هذا النوع من العلم كما يرى الغزالي ، يقتصر : على معرفة ما هو الانسان المطلق ، على معرفة الكليات ، وفي هذا خروج عن الشرائع الالهية ، وفيه الكفر بعينه .

وهكذا فقد اختلف الغزالي والفلاسفة في شرح كيفية العلم الالهي .
 اننا نرى الفلاسفة وقد جعلوا علم الله بالاشياء نوعاً من الاستنتاج عندما قارنوه بعلم الفلك ، فالله ، كما بدا لهم ، يستنتج وجود الاشياء من معرفته أسبابها .

يقول الغزالي في « معارج القدس » : (١)

« والنفس الانسانية اذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة الا بعالمها ، فانه يجوز ان يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأي ، وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم ، الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ ، التي فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش ، فلا يكون هناك نقصان او انقطاع من الفيض المتتم ، حتى تحتاج ان تفعل فعلاً ، تنال به كمالاً ، وتقول قولاً ، تنال به كمالاً ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فانها تنتقش بنقش الوجود كله ، فلا تحتاج الى طلب نقش آخر ، فلا تنصرف في شيء مما كان في هذا العالم ، وفي تحصيلها على هيأتها الجزئية ، طالبة لها من حيث كانت جزئية .

والنفس الزكية ، تعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعد بالبدن ، ولا تحفظ ما يجري فيه عليها ، ولا تحب ان تذكر ، فكيف الفائز بالتجرد المحض (٢) ! ؟ مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الاعلى الذي في حيز السرمد ، وهو عالم ثبات ، ليس عالم التجدد ، الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، وانما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة ، والمعاني التي تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة في ذلك انه لا يجوز ان تقول : ان صور المعقولات ، حصلت في الجوهر التي في ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول الى معقول ، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال ، حتى انه لا يقع أيضاً للمعنى الكلي تقدم زماني على المعنى الجزئي ، كما يقع هاهنا ، فانك تحصل الكلي أولاً ، ثم تأتي الحالة الزمانية فتفضل ، بل العلم بالمجمل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل معاً ، لا يفصل بينهما زمان .

فاذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو الخاتم ، فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، الى الذي هو كالخاتم ، نسبة واحدة ، فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معاً . . . » . ان العالم الآخر ، عالم الثبات والاستقرار ، لا عالم التجدد والانتقال من حال الى حال ، هذا العالم تتصل فيه النفس بالمبادئ الاولى المجردة . فليبدأ الاول ، أي الاله ، هو أكمل من تلك المبادئ ، وعلمه لا ينساب الزمان فيه ولا يتقاس به .

اننا نجد شبهة كبيرة بين رأي الغزالي هذا ، ورأي ابن سينا ، يقول هذا (١) :

« فالواجب الوجود ، يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ،

(٢) التجرد عن البدن بالموت .

(١) في الارشادات ص ١٨٢ طبع ليدن .

حتى يدخل فيه الآن ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير .
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه الاقدس العالي على
الزمان والدهر ، ويجب ان يكون عالماً بكل شيء ، لان كل شيء لازم
بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدره ، الذي هو تفصيل قضائه
الاول ، تأدياً واجباً ، اذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت » .

ولكن الغزالي يقول في التهافت (٢) :

« مسألة في ابطال قولهم : ان الله ، تعالى عن قولهم ، لا يعلم
الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، الى الكائن ، وما كان ، وما يكون » .
ان ابن سينا وأمثاله قد استأصلوا الشرائع السموية بالكلية ، فعمروا
ان أطاع ربه أو عصاه ، ان عبده أو كفر به ، فانه عز وجل لا يعلم ، وانما
يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقاً كلياً فقط ، وهكذا ، فقد انكروا
النبوة ايضاً .

نعم .. ان الله يعلم كل شيء ، انما علمه غير معلول كعلمنا ، وغير
استنتاجي ، ان نظرة الهية واحدة تصل الأزل بالأبد فتري كل ما يجري بينهما .
واعتقد بأننا اذا تطرقنا الى كيفية علم الله ، اعترضتنا المشاكل ،
واقترحنا العجز ، فنتلثم الالسن وتكل العقول في حل السر المجهول ،
فتتوقف عن مجازاة هذا الغرور الذي يلم ببعض النفوس .

لنستمع الى ما يقوله القديس اغسطينوس : « لا تنتظروا ، اخوتي :
أن أشرح لكم كيف يعلم الله . شيئاً واحداً أعرف ، وهو أنه لا يعلم
كالانسان ، ولا يعلم كالملاك ، أما كيف يعلم ، فأمر أشفق من شرحه ،
لأنني أعجز من أن أعرفه » .

ولكن الغزالي في « معارج القدس (١) » يثبت علم الله من وجهة
أخرى ، انه يقول : « وثبت أنه عالم ، لانه مجرد عن المادة ، ووجوده
لذاته ، وما يكون واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون

(٢) ص ٢٨٨

(١) ص ١٩٣

عالمًا بذاته ، لا يعزب عنه ذاته • وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى
يوجب فيه كثرة ، وذلك لان الانسان اذا علم نفسه ، فمعلومه ، أهو
غيره • أم عينه • ؟

فان كان غيره ، فان لم يعلم نفسه ، بل علم غيره •
وان كان معلومه ، هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ،
فقد اتحد العالم والمعلوم • فكذلك فافهم في الباري جل جلاله •
وكما ان العالم هو المعلوم ، فكذلك العلم هو المعلوم ، كما ان
الحس هو المحسوس ، لان المحسوس هو الذي انطبع في الحاس ،
لا الخارج • فكذلك هو المعلوم ، وانما تختلف العبارات بـ : العلم
والعالم والمعلوم •

وتبين منه انه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا
أكبر ، لانه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ، لان ذاته مجرد
لذاته • وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات ، وهو فياض بفيض
الوجود على الكل ، فيعلم ما يوجد ويتبع ذاته •
وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدي الى كثرة في ذاته ، لان علمه لا يتبني
لا تقديم المقدمات ، واحالة الفكر والنظر • وذاته فياضة للعلوم على
الخلق ، لا انه يكتسب من الخلق علماً ، فعلمه سبب الوجود لا الوجود
سبب علمه •

وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، وهو كما يعلم الاجناس
والانواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وان كنا نحن لا نعلمها ، لان الممكن
ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل ان يعلم وقوعه ، أو لا وقوعه ، لانه انما
يعلم منه وصف الامكان • ومعناه انه يمكن ان يكون ، ويمكن ان
لا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فان علم وجود
سببه ، كان وجوده واجباً • فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ،
وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء •

والاول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لان الكل يرتقي اليه في سلسلة الترقى ، فلما كان عالماً بترتيب الاسباب ، عان عالماً بالكل : أسبابها وتتايجها ، فنزّه علمه عن الحس والخيال ، والتكثر والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه » •

ويقول في نفس الكتاب (١) :

ان النفس لا يعزب ذاته عن ذاته ، واذا كان في الوجود من مبدعاته، ما يكون بهذه الصفة ، فما تقول في موجود ينال به كل حق وجوده ! ؟ فان كل حق من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق ، متفق واحد غير مشار اليه ، فكيف القيثوم على الملكات ؟

واذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف، فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزّي والتشني ، أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالماً بنفسه ، وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكونه ، لا تأخذه سنة ولا نوم •

الحياة : (١)

ندّعي انه تعالى حي ، وهو معلوم بالضرورة ، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً ، قادراً ، فان كون العالم القادر حياً ضروري ، اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ، ويعلم بذاته وغيره ، والعالم بجميع المعلومات ، والقادر على جميع المقدورات ، كيف لا يكون حياً ! ؟ وهذا واضح •

الارادة : (٢)

ندّعي أن الله تعالى يريد لافعاله ، وبرهانه : ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ،

(١) ص ١٩٢

(١) ص ٤٧ الاقتصاد في الاعتقاد •

(٢) ص ٤٧ الاقتصاد في الاعتقاد •

ولا تكفي ذاته للترجيح ، لان نسبة الذات الى الضدين واحدة ، فما الذي خصّص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال ، وكذلك القدرة لا تكفي فيه ، اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة . وكذلك العلم ، لا يكفي خلافاً ، خلافاً للكعبي ، حيث اكتفي بالعلم عن الارادة ، لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا بغيره . فان كان الشيء ممكناً في نفسه ، مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته ، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ، ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر ، بل نعقل الممكنين ، ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ، كان ممكناً ، وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساوياً له في الامكان ، لان هذه الامكانات متساوية ، فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه . فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين ، تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت ، لعله تعلق الارادة به ، فتكون الارادة للتعيين علة ، ويكون العلم متعلقاً به ، تابعاً له ، غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتفي بالعلم عن الارادة ، لاكتفى به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا ، حتى لا نحتاج الى الارادة ، اذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله به ، وكل ذلك محال .

فان قيل : وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة ، فان القدرة كمالات تناسب أحد الضدين ، فالارادة القديمة أيضاً ، لا تتعين لاحد الضدين ، فاختصاصهما بأحد الضدين ، ينبغي ان يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك الى غير نهاية .

اذ يقال : الذات لا تكفي للحدوث ، اذ لو حدث من الذات ، لكان مع الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لا تكفي ، اذ لو كان للقدرة ، لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة به على وتيرة ، فما الذي خصص هذا الوقت ، فيحتاج الى الارادة .

فيقال : والارادة لا تكفي ، فان الارادة القديمة عامة تتعلق ، كالقدرة ، فنسبتها الى الاوقات واحدة ، ونسبتها الى الضدين واحدة ، فان وقعت الحركة مثلاً ، بدلاً من السكون ، لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون . فيقال :

وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون ؟

فان قيل : لا ، فهو محال ، وان قيل : نعم ، فهما متساويان ، أعني : الحركة والسكون ، في مناسبة الارادة القديمة ، فما الذي أوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون ، فيحتاج الى مخصص المخصص ، ويتسلسل الى ما لا نهاية قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق الا أهل السنة .

فالناس فيه على أربع فرق :

قل يقول : ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى ، وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ، ولما كانت الذات قديمة ، كان العالم قديماً ، وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ، ونسبة النور الى الشمس ، والظل الى الشخص ، وهؤلاء هم الفلاسفة .

وقائل يقول : ان العالم حادث ، ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده ، لارادة حادثة له لا في محل ، فاقترضت حدوث العالم ، وهؤلاء هم المعتزلة .

وقائل يقول : حدث بارادة حادثة ، حدثت في ذاته ، وهؤلاء : هم القائلون بكونه محلاً للحوادث .

وقائل يقول : حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت ، من غير حدوث ارادة ، ومن غير تغير صفة القديم ، فانظر الى الفرق ، وانسب مقام كل واحد الى الآخر ، فانه لا ينفك فريق عن أشكال لا يمكن حله الا أشكال أهل السنة ، فانه سريع الانحلال .

اما الفلاسفة ، فقد قالوا بقدم العالم ، وهو محال ، لان الفعل يستحيل

ان يكون قديماً ، اذ معنى كونه فعلاً ، انه لم يكن ، ثم كان ، فان كان موجوداً مع الله أبداً ، فكيف يكون فعلاً ؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق ، وهو محال من وجوه ، ثم انهم مع اقتحام الاشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو : ان الارادة لم تتعلق بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده ، مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة •

فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا عن خصوص الصفات ، اذ العالم مخصوص ، بمقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، وكانت تقايضها ممكنة في العقل ، والذات قديمة ، لا تتناسب بعض الممكنات دون بعض ، ومن أعظم ما يلزمهم فيه •••

واما اهل الحق ، فانهم قالوا ، ان الحادثات تحدث بارادة قديمة ، تعلقت بها ، فميّزتها عن اضدادها المماثلة لها • وقول القائل : انها لم تعلق بها •؟

واضدادها مثلها في الامكان ، فهو سؤال خطأ ، فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله •

فقول القائل : لم ميّزت الارادة الشيء عن مثله ، كقول القائل : لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال : لا معنى للعلم ، الا ما أوجب انكشاف المعلوم •

فقول القائل : لم أوجب الانكشاف ؟ كقوله : لِمَ كان العلم علماً ؟ ولِمَ كان الممكن ممكناً ؟ والواجب واجباً وهذا محال ، لان العلم علم لذاته ، وكذا الممكن ، والواجب ، وسائر الذوات ، فكذلك الارادة ، حقيقتها تمييز الشيء عن مثله •

فقول القائل : لم ميّزت الشيء عن مثله ؟ كقوله لم كانت الارادة ارادة ؟! والقدرة قدرة ؟! وهذا محال •

وكل فريق مضطر الى اثبات صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك الا الارادة ، فكان أقوم الفرق قيلاً وأهداهم سبيلاً ، من

أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ، بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك . وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق ، وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الارادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة ، تصرف القدرة الى المقدور ، وتخصصها به . فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد . والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي اذن لا محالة مرادة ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين » .

السمع والبصر : (١)

ندعي ان صانع العالم سميع بصير ، ويدل عليه الشرع والعقل ، اما الشرع ، فيدل عليه بآيات من القرآن كثيرة ، كقوله : « وهو السميع البصير » ، وكقول ابراهيم عليه السلام : « لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » ، ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده ، وانه كان يعبو سميعاً بصيراً ، ولا يشاركه في الالزام .

فان قيل : انما أريد به العلم

قلنا : انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً ، بل يجب أن يكون كذلك ، فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الاجماع من القرآن .

فان قيل : وجه استحالته أنه ان كان سمعه وبصره حادثين ، كان

(١) ص ٥٢ الاقتصاد في الاعتقاد .

محلاً للحوادث ، وهو محال ، وان كانا قديمين ، فكيف يسمع صوتاً معدوماً ؟ وكيف يرى العالم في الازل ، والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى ؟ قلنا : هذا السؤال يصدر عن معتزلي ، أو فلسفي ، اما المعتزلي ، فدفعه حين ، فانه سلم انه يعلم الحادثات ، فنقول : يعلم الله الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا ، فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً ، وهو بعد لم يكن موجوداً ؟ فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بأنه كائن ، وفعله بأنه سيكون ، وبعده بأنه كان ، وقبله بأنه سيكون ، والسمعية ، والبصر والبصرية ،

وان صدر من فلسفي فهو منكر ، لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل ، فسيبينا : ان ننقل الكلام الى وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية ، جاز ذلك في السمع العلم ، وثبت عليه جواز علم قديم ، متعلق بالحادثات ... ثم اذا أثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر .

وأما المسلك العقلي ، فهو ان تقول : معلوم ان الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم ان البصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ، ولا تثبته للخالق ، وهذان أصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ، ففي أيهما النزاع ؟ فان قيل : النزاع في قولكما ، واجب ان يكون الخالق أكمل من المخلوق .

قلنا : هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً ، والأمة والعقلاء مجمعون عليه ، فلا يصدر هذا السؤال من معتقده ، ومن اتسع عقله لقبول قادر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه ، فقد انخلع عن غريزة البشرية ، ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ، ان كان يفهم ما يقوله ، ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد .

فان قيل : النزاع في الاصل الثاني ، وهو قولكم : ان البصير أكمل ، وان السمع والبصر كمال .

قلنا : هذا أيضاً مدرك بديهية العقل ، فان العلم كمال ، والسمع والبصر كمال ثان للعلم ، فانا بيننا انه استكمال للعلم والتخيل ، ومن علم شيئاً ولم يره ، ثم رآه ، استفاد مزيد كشف وكمال ، فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق ، وليس بحاصل للخالق؟! أو يقال : ان ذلك ليس بكمال ، فان لم يكن كمالاً فهو نقص ، أو : لا هو نقص ، ولا هو كمال ، وجميع هذه الاقسام محال ، فظهر ان الحق ما ذكرناه « ... »

الكلام :

أجمع المسلمون على ان صانع العالم متكلماً ، ومن يعتقد استحالة الكلام والرسالة في حق الله تعالى ، استحال منه أن يصدق الرسول ، فالمكذب بالكلاب يكذب تبليغ الكلام والرسالة .

وكما أثبت الغزالي السمع والبصر يثبت الكلام . انه يقول : (٢) « ان الكلام للحی ، اما أن يقال هو كمال ، أو يقال هو نقص ، أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال ، وباطل أن يقال : هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال ، فثبت بالضرورة أنه كمال ، وكل كمال وجد للمخلوق ، فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى .

فان قيل : الكلام الذي جعلتموه منشأ نظرکم ، هو كلام الخلق ، وذلك اما أن يراد به الاصوات والحروف ، أو يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر ، أو يراد به معنى ثالث سواهما . فان أريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ، ومن الحوادث ما هي کمالات في حقنا ، ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى ، وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به ، بل كان المتكلم به المحل الذي قام به ، وان أريد به القدرة على خلق الاصوات ، فهو كمال ، ولكن المتكلم ليس متكلماً ، باعتبار قدرته على خلق الاصوات ، فقط ، بل باعتبار

(١) ص ٥٣ الاقتصاد في الاعتقاد .

(٢) ص ٥٤ الاقتصاد في الاعتقاد .

خلقه للكلام في نفسه ، والله تعالى قادر على خلق الاصوات ، فله كمال القدرة ، ولكن لا يكون متكلماً به ، الا اذا خلق الصوت في نفسه ، وهو محال ، اذ يصير به محلاً للحوادث ، فاستحال أن يكون متكلماً ، وان أريد بالكلام أمر ثالث ، فليس بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال .

قلنا : هذا التقسيم صحيح ، والسؤال في جميع أقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث ، فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته ، وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار . ولكننا نقول : الانسان يسمى متكلماً باعتبارين :

أحدهما : بالصوت والحرف

والآخر : بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف ، وذلك كمال ، وهو في حق الله تعالى غير محال ، ولا هو دال على الحدوث . ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس ، وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت ، حتى يقول الانسان : زورت البارحة في نفسي كلاماً ، ويقال : في نفس فلان كلام ، وهو يريد ان ينطق به . ويقول الشاعر :

لا يعجبتك من أيثر خطه حتى يكون مع الكلام أصيلاً

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وما ينطق به الشعراء ، يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها ، فكيف ينكر ؟! »

ثم يقول في موضع آخر :

« قول القائل : كيف سمع موسى كلام الله تعالى ، أسمع صوتاً وحرفاً ؟ فان قلتم ذلك ، فاذا لم يسمع كلام الله ، فان كلام الله ليس بحرف ، وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً ، فكيف يسمع ما ليس بحرف وصوت ! ؟ »

قلنا : سمع كلام الله تعالى ، وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ، ليس بحرف ولا صوت ، فقولكم : كيف سمع كلام الله تعالى كلام من

لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به ، وبماذا يمكن جوابه ، فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال ، فنقول : السمع نوع ادراك ، فقول القائل : كيف سمع ، كقول القائل : كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر ، وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين ، احدهما : ان نسلم سكرًا الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته ، فنقول : أدركت أنا كما أدركته انت الآن ، وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام .

والثاني : ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر ، أو لعدم الذوق في السائل للسكر ، فتقول : أدركت طعمه ، كما أدركت انت حلاوة العسل ، فيكون هذا جواباً صواباً من وجه ، وخطأً من وجه ، أما وجه كونه صواباً ، فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه

ويقول في موضع آخر : الاستبعاد الثاني :

ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصحف ، أم لا . فان كان حالاً ، فكيف حلَّ القديم في الحادث ؟! فان قلتم : لا ، فهو خلاف الاجماع ، اذ احترام المصحف مجمع عليه ، حتى حرِّمَ على المحدث مسَّه ، وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى .

فنقول : كلام الله تعالى مكتوب في المصحف ، محفوظ في القلوب ، مقروء باللسنة ، واما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها اجسام ، وأعراض في أجسام ، فكل ذلك حادث .

وان قلنا : انه مكتوب في المصحف ، أعني صفة كلامه تعالى القديم ، لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف ، كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب ، لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه ، اذ لو حلت فيه ، لاحترق المصحف . ومن تكلم بالنار ، فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه ، فالنار جسم حار ، وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعاً ، يحصل منه النون والألف والراء ، فالحار المحرق ذات المدلول عليه ، لا نفس الدلالة ، فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو

المدلول ، لا ذات الدليل ، والحروف أدلة ، وللاذلة حرمة ، اذ جعل الشرع لها حرمة ، فلذلك وجب احترام المصحف ، لان فيه دلالة على صفة الله تعالى .

الاستبعاد الثالث :

ان القرآن : كلام الله تعالى أم لا ، فان قلتم : لا ، فقد خرقتهم الاجماع ، وان قلتم : نعم ، فما هو سوى الحروف والاصوات ، ومعلوم ان قراءة القارئ هي الحروف والاصوات ، فنقول : ها هنا ثلاثة ألفاظ قراءة ومقروء وقرآن ، اما المقروء : فهو كلام الله تعالى ، اعني صفة القديمة القائمة بذاته ، واما القراءة : فهي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتداءه بعد ان كان تاركاً له ، ولا معنى للحادث الا انه ابتدئ بعد ، ان لم يكن ، فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث ، فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ، ولكن نقول : القراءة فعل ابتداء القارئ بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس . وأما القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء ، فان أريد به ذلك ، فهو قديم غير مخلوق ، وهو الذي أراده السلف رضوان الله عليهم ، بقولهم : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، أي المقروء باللسنة ، وان اريد به القراءة التي هي فعل القارئ ، ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث . وعلى الجملة ، من يقول : ما أحدثه باختيار من الصوت ، وتقطيعه ، وكنت ساكناً عنه قبله ، فهو قديم ، فلا ينبغي ان يخاطب ويكلف ، بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ، ولا هو يفهم معنى الحرف ، ولا هو يعلم معنى الحادث ، ولو علمها ، لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً ، كان ما يصدر عنه مخلوقاً ، وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثة ، فلنترك التطويل في الجليات .

فان قول القائل : بسم الله ان لم تكن السين فيه الباء ، لم يكن قرآنًا ، بل كان خطأ . وان كان بعد غيره ومتأخراً عنه ، فكيف يكون قديماً ، ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلاً .

الاستبعاد الرابع :

قولهم : أجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام ، فانه كلام الله تعالى ، فانه سور وآيات ، ولها مقاطع ومفتاح ، وكيف يكون للقديم مقاطع ومفتاح ؟ وكيف ينقسم بالسور والآيات ؟ وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام ، والمعجزة هي فعل خارق للعادة ، وكل فعل ، فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً ؟

قلنا : أنتكرون ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء ، أم لا ؟ فان اعترفتم به ، فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم ، كقولهم ، القرآن : كلام الله تعالى غير مخلوق ، ارادوا به المقروء ، وكل ما وصفوه به ، مما لا يحتمله القديم ، ككونه سور ، وآيات ، ولها مقاطع ، ومفتاح أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة ، واذا صار الاسم مشتركاً ، امتنع التناقض ، فالاجماع منعقد على أن لا قديم الا الله تعالى ، والله تعالى يقول : « حتى عاد كالعرجون القديم » ، ولكن نقول : اسم القديم مشترك بين معنيين ، فاذا ثبت من وجه ، لم يستحل نفيه من وجه آخر ، فكذا يسمى القرآن ، وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة ، فان انكروا كونه مشتركاً . فنقول : اما اطلاقه لارادة المقروء ، فقد دلَّ عليه كلام السلف رضي الله عنهم ، ان القرآن : كلام الله سبحانه غير مخلوق ، مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة .

أما في الاستبعاد الخامس فانه يقول :

ان يقال معلوم انه لا مسموع الآن الا الاصوات ، وكلام الله مسموع الآن بالاجماع ، وبديل قوله تعالى :

« وان أحد من المشركين استجارك ، فأجره يسمع كلام الله » .

فنقول : ان كان الصوت المسموع للمشارك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته ، فأبي الفضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليماً لله على المشركين ، وهم يسمعون ، ولا يتصور

عن هذا جواب ، الا ان تقول : مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ، ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة ، وتبين به على القطع الاشتراك . اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات ، فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدلالاتها عليه أيضاً ، تسمى كلاماً ، كما تسمى علماً ، اذ يقال سمعت علم فلان ، وانما نسمع كلامه الدال على علمه .

واما في اسم المسموع ، فان المفهوم المعلوم بسماع غيره ، قد يسمى مسموعاً ، كما يقال : سمعت كلام الامير على لسان رسوله ، ومعلوم أن كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله ، بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير ، فهذا ما أردنا ان نذكره في ايضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض » .

ان هذه الصفات السبع التي دللنا عليها ليست هي الذات وانما هي زائدة على الذات ، فصانع العالم عندنا عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وحي بحياة وهكذا في جميع الصفات . ولكن المعتزلة والفلاسفة انكروا ذلك ، وادَّعوا أن القديم ذات واحدة قديمة ، ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة ، وانما الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً ، لا على العلم والقدرة والحياة . وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة . لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين : اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام زائد على الذات ، الا ان الارادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقه في جسم جماد ، ويكون هو المتكلم به .

وقد طرد الفلاسفة قياسهم في الارادة ، وأما الكلام ، فانهم قالوا أنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع الاصوات منظومة اما في النوم ، واما في اليقظة ، ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة ، بل في سمع النبي ، كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها ، ولكن تحدث صورها في دماغه ، وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود

لها ، حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع ، والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ، ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً .
 وزعموا أن النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ، ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة ، فيحفظها ، ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون . وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن . اما من ليس في الدرجة العالية في النبوة ، فلا يرى الا في المنام ، ان هذا برأي الغزالي ، تفصيل مذاهب الضلال .

ج - أفعال الله : (١)

« وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب ، وهي :
 ١ - يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده ، وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق ، وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية ، وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم ، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة ، وعقاب المعصية ، وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل ، بل بالشرع ، وانه لا يجب على الله بعثة الرسل ، وأنه لو بعث ، لم يكن قبيحاً ، ولا محالاً ، بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة .

وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح . ولقد خاض الخائفون فيه ، وطولوا القول ، في أن العقل هل يحسن ويقبح ؟! وهل يوجب ؟!

وانما كثر الخبط ، لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ ، واختلافات الاصطلاحات فيها . »

وبعد ان يقف الغزالي على معنى ستة ألفاظ وهي : الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة ، يقول :

« ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق ، واذا خلق ، فلم يكن

(١) ص ٧٣ الاقتصاد في الاعتقاد .

ذلك واجباً عليه ، واذا خلقهم ، فله ان لا يكلفهم ، واذا كلفهم ، فلم يكن ذلك واجباً عليه .

وقالت طائفة من المعتزلة : يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق .

٢ — ان الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه .

وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ، ومعتقد اهل السنة : ان التكليف له حقيقة في نفسه ، وهو انه كلام ، وله مصدر ، وهو المكلف ، ولا شرط فيه الا كونه متكلماً ، وله مورد ، وهو المكلف ، وشرطه : ان يكون فاهماً للكلام ، فلا يسمى مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً .

والتكليف نوع خطاب ، وله متعلق ، وهو المكلف به وشرطه : ان يكون مفهوماً فقط ، وأما كونه ممكناً ، فليس بشرط لتحقيق الكلام ، فان التكليف : كلام فاذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم ، وكان وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً ، وان كان مثله سمي التماساً ، وان كان فوقه سمي دعاء وسؤالاً .

٣ — ان الله قادر على ايلام الحيوان ، البريء عن الجنيات ، ولا يلزم عليه ثواب . وقالت المعتزلة أن ذلك محال ، لانه قبيح ، ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث أوذي بعرك أو صدفة ، فان الله عز وجل يجب عليه ان يحشره ، ويثيبه عليه بثواب ، وذهب ذاهبون الى ان أرواحها تعود بالتناسخ الى أبدان آخر ، وينالها من اللذة ما يقابل تعبها . وهذا مذهب لا يخفي فساد . ولكن الغزالي يقول : « أما ايلام البريء عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور عليه بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم : ان ذلك يوجب الحشر والثواب عليه بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب ، وقد بان استحالتة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم ، وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيماً .

فنقول : ان الحكمة ان أريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق ، فليس في هذا ما يناقضه ، وان أريد بها أمر آخر ،

فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه ، وما وراء ذلك لفظ لا معنى له .

فان قيل : فيؤدي الى أن يكون ظالماً ، وقد قال : « وما ربك بظلام للعبيد » .

قلنا : الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض ، كما تسلب الغفلة عن الجدار ، والعبث عن الريح ، فان الظلم انما يتصور ممكن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ، أو يمكن أن يكون عليه أمر ، فيخالف فعله ملك غيره ، ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالماً في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف أمر الشرع ، فيكون ظالماً بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره ، كان الظلم مسلوباً عنه لفقد شرطه المصحح له ، لا لفقده في نفسه .

٤ — لا يجب عليه رعاية الاصلاح لعباده (١) ، بل له ان يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، خلافاً للمعتزلة ، فانهم حجروا على الله تعالى في أفعاله ، وأوجبوا عليه رعاية الاصلاح ، ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود ، فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به ، بأنه لا صلاح للعبيد فيه . فانا نفرض :

ثلاثة اطفال ، مات أحدهم وهو مسلم في الصبا ، وبلغ الآخر وأسلم ، ومات مسلماً بالغاً ، وبلغ الثالث كافراً ، ومات على الكفر .

فان العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار ، وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم .

فاذا قال الصبي المسلم : يارب ، لم حططت رتبتي عن رتبته ؟ فيقول : لانه بلغ طاعتي ، وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ .

(١) ص ٨٣ الاقتصاد في الاعتقاد .

فيقول : يارب لانك أمتني قبل البلوغ ، فكان صلاحني في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع ، فأنا رتبته ، فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الأبدين ، وكنت قادراً على أن توصلني لها ؟
فلا يكون له جواب ، الا ان يقول : علمت انك لو بلغت ، لعصيت ، وما أطعت ، وتعرضت لعقابي وسخطي ، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك ، وأصلح لك من العقوبة .

فينادي الكافر البالغ من الهاوية ، ويقول : يارب أو ما علمت أني اذا بلغت كفرت ، فلو أمتني في الصبا ، وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة ، لكان أحب الي من تخليد النار ، وأصلح لي ؟! فلم أحسبني ، وكان الموت خيراً لي ؟ فلا يبقى له جواب البتة .
ومعلوم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة ، وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ، ولا هو موجود .

هـ — ان الله تعالى اذا كلّف العباد ، فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل ان شاء أثابهم ، وان شاء عاقبهم ، وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين ، ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفة من صفات الالهية ، وهذا لان التكليف تصرف في عبده وماليكه ، أما الثواب ، ففعل آخر على سبيل الابتداء ، وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيح .
وان أريد له معنى آخر ، فليس بمفهوم الا انه يصير وعده كذباً ، وهو محال .

ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ، ولا ننكره .
فان قيل : التكليف مع القدرة على الثواب ، وترك الثواب قبيح .
قلنا : ان غنيتهم بالقبح انه غرض المكلف ، فقد تعالى المكلف ، وتقدس عن الاغراض . وان غنيتهم به انه مخالف غرض المكلف ، فمسلّم .
ولكن ما هو قبيح عند المكلف ، لم يمتنع عليه فعله ، اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة . على انا لو نزلنا على فاسد

معتقدهم ، فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب ، لان الثواب يكون عوضاً عن العمل ، فتبطل فائدة الرق ، وحقاً على العبد أن يخدم مولاه ، لانه عبده ، فان كان لاجل عوض ، فليس ذلك خدمة •

ومن العجائب قولهم : انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء لحق نعمته ، ثم يجب عليه الثواب على الشكر ، وهذا محال ، لان المستحق اذا وفى ، لم يلزمه فيه عوض ، ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد ، وعلى الشكر ثواب مجدد ، ويتسلسل الى غير نهاية ، ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبداً مقيداً بحق الآخر ، وهو محال وأفحش • من هذا قولهم : ان كل من كفر ، فيجب على الله تعالى ان يعاقبه أبداً ، ويخلده في النار ، بل كل من اقترف كبيرة ، ومات قبل التوبة يخلد في النار ، وهذا جهل •

٦ — لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى ، وشكر نعمته • خلافاً للمعتزلة الذين قالوا : ان العقل بمجرده موجب ، وبرهانه ، هو ان تقول : العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه ، او مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة •

يقول الغزالي : نحن لا ننكر ان العاقل يستحبه طبعه عن الاحتراز من الضرر ، موهوماً ومعلوم ، فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستحاث ، فان الاصطلاحات لا مشاحة فيها • ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقدير الثواب بالعقاب ، مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان ، لا كالواحد منا ، فانه يرتاح بالشكر والثناء ، ويهتد له ، ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به ، فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى ، فالترجيح لاحد الجانبين محال •

٧ — ان بعثة الانبياء جائزة ، وليس بمحال ولا واجب •
قالت المعتزلة : أنه واجب ، وأما البراهمة فقالت : محال •

« أما برهان الجواز (١) ، فمهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم ، وقام الدليل على انه قادر ، لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ وأصوات ورقوم أو غيرها من الدلالات .

وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل ، فانا لسنا نعني به الا ان يقوم بذات الله تعالى ، خبر عن الامر النافع في الآخرة ، والامر الضار بحكم اجراء العادة ، ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر ، ويصدر منه فعل خارق للعادة ، مقرونا بدعوى ذلك الشخص الرسالة . فليس شيء من ذلك محالاً لذاته ، فانه يرجع الى كلام النفس ، والى اختراع ما هو دلالة على الكلام ، وما هو مصدق للرسول .

وان حكم باستحالة ذلك ، من حيث الاستقباح والاستحسان ، فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ، ثم لا يمكن ان يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح ، فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا ، فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً ، فلا بد من ذكر سببه .

وغاية ما هو به ثلاث شبه :

قولهم : ١ — انه لو بعث الرسول بما تقتضيه العقول ، ففي العقول غنية عنه ، وبعثه الرسول عبث ، وذلك على الله محال ، وان بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول .

٢ — يستحيل البعث ، لانه يستحيل تعريف صدقه ، لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه ، وكلفهم جهاداً ، فلا حاجة الى رسول ، وان لم يشافه به ، فغايتة الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ، ولا يتميز ذلك عن السحر والطمسات وعجائب الخواص ، وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها ، واذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك ، فلا يحصل العلم بالتصديق .

(١) ص ٨٨ الاقتصاد في الاعتقاد .

٣ — ان عُرِف تمييزها عن السحر والظلمسات والتخيلات ، فمن أين يعرف الصديق ! ؟ ولعل الله أراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ، ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق ، وكلما قال مشق فهو مسعد . ولكن الله أراد ان يسوقنا الى الهلاك ، ويغويننا بقول الرسول : فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم ، اذ العقل لا يحسن ولا يقبح .

يقول المعتزلي : ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ، ولا يعلم انه ليس باضلال .

أما الشبهة الاولى فضعيفة ، فان النبي يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه اذا عرف ، فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد .
أما الشبهة الثانية :

هو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل ، فليس كذلك . فان أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً ، وفلق القمر ، وشق البحر ، ان هذا القائل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وان فرق بين فعل قوم ، وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر .

ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام ، وآحاد المعجزات ، وان ما أظهره من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ، أم لا ، ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ، ما لم يتحد به النبي ملأ من أكابر السحرة ، ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه .

أما الشبهة الثالثة : فيها علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي ، علم ان ذلك مأمون عليه ، وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ، ويعرف وجه الدلالة .

ولم ينكر أحد صدق الانبياء بل انكروا ما جاء به الانبياء خارقاً

للعادة ، وحملوه على السحر والتلبيس ، أو أنكروا وجود ربّ متكلم
آمر ناه مصدق مرسل ، فأما من اعترف بجميع ذلك ، واعترف بكون
المعجزة فعل الله تعالى ، حصل له العلم الضروري بالتصديق • ويقول
الغزالي (١) :

فإن قيل لمهذب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بأذانهم ، وهو
يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم ، فما الذي
يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه ، وأخبر عن المشقى بأنه مسعد ،
وعن المسعد بأنه مشقى ، فإن ذلك غير محال ، إذا لم تقولوا بتقييح
العقول ، بل لو قدر عدم الرسوم ، ولكن قال الله تعالى شفاهاً وعياناً
ومشاهدة : نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة ، وهلاككم في تركها ،
فبم نعلم صدقه ! ؟ فلعله يلبس علينا ليغويننا ويهلكنا ، فإن الكذب عندكم
ليس قبيحاً لعينه ، وإن كان قبيحاً ، فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح
وظلم ، وما فيه هلاك الخلق أجمعين •

والجواب : ان الكذب مأمون عليه ، فانه انما يكون في الكلام ،
وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس ، بل
هو معنى قائم بنفسه سبحانه ، فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر
عن معلومه على وفق علمه ، ولا يتصور الكذب فيه ، وكذلك في حق
الله تعالى •

وعلى الجملة ، الكذب في كلام النفس محال ، وفي ذلك الامن عما
قالوه •

وقد اتضح بهذا ان الفعل مهما علم أنه فعل الله تعالى ، وأنه خارج
عن مقدور البشر ، واقترب بدعوى النبوة ، حصل العلم الضروري
بالصدق ، وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ، أم لا •
فأما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجالاً أصلاً البتة •

(١) ص ٩٠ الاقتصاد في الاعتقاد •

د - النبوة :

لقد ذهب الفرقة « العيسوية » الى ان النبي محمد صلى الله عليه وسلم رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم . وهذا بطلان ، فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ، ولكن الرسول لا يكذب ، وقد ادعى انه رسول مبعوث الى الثقلين ، وبعث رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم ، وهكذا نجد ما ادَّعوه متناقض .

« أما اليهود » (١) فانهم انكروا صدقه ، لا في خصوص نظر فيه وفي معجزاته ، بل زعموا أنه : لا نبي بعد موسى عليه السلام ، فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام .

فينبغي أن نثبت عليهم نبوة عيسى ، لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ، ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتى ، وبراء الاكمه والابرص ، فيقال لهم : ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتى ، وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ، ولا يجدون اليه سبيلا البتة ، الا أنهم ضلُّوا بشبهتين : احدهما قولهم : النسخ محال في نفسه ، لانه يدل على البدء والتغير ، وذلك محال على الله تعالى .

والثانية : لفهم بعض الملحدة أن يقولوا : قد قال موسى عليه السلام : « عليكم ديني ما دامت السموات والارض » . وانه قال : « اني خاتم الانبياء » أما الشبهة الاولى : فبطلانها بفهم النسخ ، وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد خطاب يرفعه .

ويقول الغزالي في موضع آخر :

فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله ، بمجرد بعثه ، ولا في معظم الاحكام ، ولكن في بعض الاحكام : كتغير قبلة ، وتحليل محرم ، وغير ذلك . وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال ، فليس فيه ما يدل على التغير ، ولا على الاستبانة بعد الجهل ، ولا على التناقض .

(١) ص ٩١ الاقتصاد في الاعتقاد .

ثم هذا انما يستمر لليهود اذ لو اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى ، وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعهما ، ولا يتميزون فيه عن ينكر نبوة موسى وشرعه •

وأما الشبهة الثانية : فسخيفة من وجهين •

أحدهما : انه لو صح ما قالوه عن موسى ، لما ظهرت المعجزات على يد عيسى ، فان ذلك تصديق بالضرورة • فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى ، وهو أيضاً مصدق له ؟! أفنتكرون معجزة عيسى وجوداً؟! أو تنكرون احياء الموتى دليلاً على صدق المتحدي ! ؟

فان أنكروا شيئاً منه ، لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون عنه محيصاً ، واذا اعترفوا به ، لزمهم تكذيب مَنْ نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله : اني خاتم الانبياء •

الثاني : ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام ، وبعد وفاته ، ولو كانت صحيحة ، لاحتج اليهود بها ، وقد اليهود نم يحتجوا به ، لان ذلك لو كان ، لكان مفحماً لا جواب عنه ، حملوا بالسيف على الاسلام ، وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره ، فلا عرض عليه من التوراة ، واما الذي صرفهم عنه ! ؟ ومعلوم قطعاً أن ولتواتر نقله •

ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ، ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حمايته لدمائهم وأموالهم ونسائهم ، فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما ثبتها على النصارى • وأما « مجوزون النسخ » (١) :

منكرون نبوة نبينا من حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن ، وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان :

(١) ص ٩٣ الاقتصاد في الاعتقاد .

الاول : التمسك بالقرآن ، فانا نقول : لا معنى للمعجزة الا ما يقترن
بتحدي النبي عند استشهاده على صدقه ، على وجه يعجز الخلق عن معارضته .
ثم يقول الغزالي :

ولا يمكن انكار حرصهم (١) على دفع نبوته بكل ممكن ، حماية
لدينهم ودمهم ومالهم ، وتخلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ، ولا يمكن
انكار عجزهم ، لانهم لو قدروا ، لفعلوا . فان العادة قاضية بالضرورة :
بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه . ويقول في موضع آخر :
فان قيل : ما وجه اعجاز القرآن ؟

قلنا : الجزالة والفصاحة ، مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم . والجمع
بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز ، خارج عن مقدور البشر . ثم
يقول الغزالي :

فان قيل : لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال ، فلم تعرج على
معارضة القرآن ، ولو قصدت لقدرت عليه أو منعتها العوائق عن
الاشتغال به ؟

والجواب : ان ما ذكروه هوس ، فان دفع تحدي المتحدي بنظم
كلام ، أهون من الدفع بالسيف

فان انصرفهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى ، والصرف
عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات ، فلو قال نبي : آية صدقي أني في
هذا اليوم أحرك أصبعي ، ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي ، فلم
يعارضه احد في ذلك اليوم ، ثبت صدقه ، وكان فقد قدرتهم على الحركة
مع سلامة الاعضاء من أعظم المعجزات . وان فرض وجود القدرة ، ففقد
داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات ، مهما كانت حاجتهم
ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم وأموالهم ، وذلك كله معلوم
على الضرورة ، فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى ، ومهما تشبثوا

(١) حرصهم : حرص العرب .

بانكار شيء من هذه الامور الجليلة ، فلا تشتغل الا بمعارضتهم بمثله
في معجزات عيسى عليه السلام •

الطريقة الثانية :

ان ثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه ،
كانشقاق القمر ، ونطق العجماء ، وتفجّر الماء من بين أصابعه ، وتسبيح
الحصى في كفه ، وتكثير الطعام القليل ، وغيره من خوارق العادات ،
وكل ذلك دليل على صدقه •

فان قيل : آحاد هذه الوقائع لم يبلغ ثقلها مبلغ التواتر •

قلنا : ذلك أيضاً ان سلم فلا يقدح في الغرض ، مهما كان المجموع
بالغاً مبلغ التواتر • وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه ، وسخاوة
حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً ، وآحاد تلك الوقائع لم تثبت
تواتراً ، ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة
والسخاوة • فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر
لا يستريب فيها مسلم أصلاً ، فان قال قائل من النصارى هذه الامور
لم تتواتر عندي لا جلتها ولا آحادها •

فيقال : ولو انحاز يهودي الى قطر من الاقطار ، ولم يخالط النصارى ،
وزعم أنه لم تتواتر عنده معجزات عيسى ، وان تواترت ، فعلى لسان
النصارى ، وهم مهتمون به ، فيماذا ينفصلون عنه ، ولا انفصال عنه
الا ان يقال : ينبغي ان تخالط القوم الذي تواتر ذلك بينهم ، حتى يتواتر
ذلك اليك ، فان الاصح لا تتواتر عنده الاخبار ، وكذلك المتصامم ، فهذا
أيضاً عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه » •

اذا كان الصوفي يتوصل الى المعرفة عن طريق الالهام ، فان النبي
يتلقاها عن طريق الوحي •

والفرق بين الصوفي والنبي : هو أن الاول يلح ما يراه الثاني •
وقد يكون بلوغنا الالهام الصوفي يحمل الينا جوهر النبوة •

ولكن الوحي ينقطع ، والرسالة تنتهي ، أما الالهام ، فان قبسه لا يتضاءل ولا يصيبه الفناء •

وهكذا نرى ان العقل عرض للضلال ، وهدف للشبهات ، فهو بحاجة الى نور الهي ، ينهل منه الحق ، ويستقي منه الثقة بالذات ، لبيثه الطمأنينة والصواب •

هـ - الحشر :

ان ما لا يعلم بالضرورة ، برأي الغزالي ، ينقسم الى :

١- ما يعلم بدليل العقل دون الشرع « حدوث العالم ، ووجوب المحدث ، وقدرته وعلمه وارادته » •

٢- ما يعلم بالشرع دون العقل •

٣- ما يعلم بهما •

فاذا أثبت الشرع أمراً ، ورآه العقل جائزاً ، أو لم يقض باستحالته ، وجب التصديق به •

أما ما أثبتته الشرع ، وأحاله العقل ، فيجب تأويله •

والحشر ، فقد جاء به الشرع ، وأثبتته ، ومعناه : اعادة الخلق ، وهو ممكن بدليل الابتداء ، فان الاعادة خلق ثان ، ولا فرق بينه وبين الابتداء ، وهو المعنى بقوله : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » •

وهكذا يجب التصديق بحشر الاجساد ، وتكفير الفلاسفة الذين أنكروه •

الفصل الخامس

إذا كان الفلاسفة الاسلاميون قد شيدوا بناءً ضخماً على أساس الفلسفة اليونانية ، فإن الغزالي قد هدم هذا البناء ، وحطمه ، شارحاً الغاية العامة من جميع نظرياتهم ، كاشفاً عن ضعف براهينها . ويمكننا القول : ان الغزالي في تقده لتلك النظريات الفلسفية كان كثير الشبه بالفيلسوف الانكليزي « دافيد هيوم David Hume » ولكن ، ان كان أكثر الشكك قد اقتصر عملهم على النقد والتهديم ، فإن الغزالي ما هدم الا ليبنى على انقاضها صرحاً دينياً وأخلاقياً له مكاتته في الحضارة الفكرية الاسلامية .

ان نفسه لم تطمئن الى مذاهب المتكلمين ، ولم تستكن الى أدلتهم المصطنعة في اثبات الدين ، لقد ظل يتردد طويلاً بين الدين والفلسفة بالرغم من أن عاطفته الدينية كانت عنيفة .

فاذا كان المتكلمون قد أخضعوا العقل للدين ، واذا كان الفلاسفة قد أخضعوا الدين للعقل ، واذا كان الصوفيون قد انصرفوا الى الكشف الباطني ، فإن الغزالي لم ينكر الحقائق العلمية ، الرياضية او الطبيعية ، ولم يبن العلم على الاعتقاد ، لان العلم في نظره ، يستند الى العقل ، وأما الدين فانه يتدفق من القلب .

لذلك فقد ناقش الفلاسفة في اخضاعهم الدين للعقل ، فألّف « تهافت الفلاسفة » فاعترض عليهم في عشرين مسألة ، وجدها مخالفة للدين ، ينبغي تبديع أصحابها في المسائل التالية :

- ١ — قدم العالم وأزليته (١)
 - ٢ — اقتصار علم الله على الكليات دون الجزئيات
 - ٣ — انكار حشر الاجساد
- وينبغي تبديعهم في المسائل التالية :
- ١ — ابطال مذهبهم في أبدية العالم
 - ٢ — بيان تلبسهم في قولهم : ان الله صانع العالم ، وان العالم صنعه
 - ٣ — في تعجيزهم عن اثبات الصانع
 - ٤ — في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين
 - ٥ — في ابطال مذهبهم في نفي الصفات
 - ٦ — في ابطال قولهم : ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل
 - ٧ — في ابطال قولهم : ان الاول موجود بسيط بلا ماهية
 - ٨ — في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم
 - ٩ — بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم
 - ١٠ — في تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم غيره
 - ١١ — في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته
 - ١٢ — في قولهم : ان السماء حيوان متحرك بالارادة
 - ١٣ — في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
 - ١٤ — في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات
 - ١٥ — في قولهم : ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض
 - ١٦ — في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
 - ١٧ — في ابطال قولهم : ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات .
- فلنتلمس آراءه في بعض المسائل :

(١) في « تهافت الفلاسفة » للغزالي نجد جميع هذه المسائل .

المسألة الأولى

في إبطال قولهم بقدم العالم

يقول الغزالي (١) :

« اختلف الفلاسفة في قدم العالم ، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة العلة للمعلول ، ومساوقة النور للشمس ، وإن تقدم الباري عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم الذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكي عن أفلاطون أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له ، وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه « ما يعتقد جالينوس رأياً » إلى التوقف في هذه المسألة ، وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث ؟ وربما دلّ على أنه لا يمكن أن يُعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على المعقول ، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً ، ولهم في هذا الموضوع أدلة .

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لانا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً امكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك

(١) تهافت الفلاسفة لـ : MAURICE. BOUYGES, S.J. ص ٢٣

لم يخل ، اما ان يكون (يكون قد) تجدد مرجح ، أو لم يتجدد ، فان لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الامكان الصرف ، كما (كان) قبل ذلك ، وان تجدد مرجح ، فمن محدث ذلك المرجح ! ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من من قبل ! ؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم .
وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة ، فاما أن لا يوجد عنه شيء قط ، واما ان يوجد على الدوام ، فاما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه (١) عن الاحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فان ذلك يؤدي الى أن ينقلب القديم (٢) من العجز الى القدرة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض (٣) ، ولا يمكن ان يحال على فقد آلة ثم على

(١) عجز الاله . (٢) القديم هو الله هنا .

(٣) يقول الاستاذ سليمان دنيا : ونفي الغرض امر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، اما عند الاشاعرة فلأنه اذا قيل : يفعل الاله الفعل لغرض ، يكون معنى ذلك ، ان بين الفعل وغايته ترابطاً ذاتياً ، بحيث لا يمكن الوصول الى هذه الغاية بدونه ، اذ لو كان ممكناً ، لم يكن لتوسيط هذا الفعل معنى ما دام ليس مقصوداً لذاته ، وما دام الوصول الى المقصود ممكناً بدونه ، وهذا باطل عند الاشاعرة ، لانهم لا يقولون بنظرية اسببية التي يقول بها غيرهم ، وايضاً لان الذي يفعل لغرض ناقص في ذاته مستكمل بهذا الغرض .

ويقول الفيلسوف ابن سينا في « الاشارات » : « تنبيهه : اعلم ان الشيء الذي انما نحس به ان يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك اولى واليق من الا يكون ، فانه اذا لم يكن عنه ذلك ، لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقاً ، وايضاً لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافاً ، فهو مسلوب كمال ما ، يفترق فيه الى كسب .

ثم يقول سليمان دنيا : فما اقبح ما يقال : من ان الامور العالية ، تحاول ان تفعل شيئاً لما تحتها ، لان ذلك احسن بها ، وتكون فعالة للجميل ، فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة الشريفة ، او أن الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء ، وان لفعله لمية .

وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال : حصل وجوده لانه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الارادة ، وحدثه في ذاته محال ، لانه ليس محل الحوادث ، وحدثه لا في ذاته لا يجعله مريداً •

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الاشكال قائماً في أصل حدوثه ! ؟ وانه من أين حدث ؟ ! ولِمَ حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ! ؟ فان جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، والا فأي فرق بين حادث وحادث ! ؟ وان حدث باحداث الله فلم يَحْدَث الآن ولم يحدث قبل ! ؟ ألعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة • فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ! ؟ عاد الاشكال (١) بعينه • أو لعدم الارادة ! ؟ فتفتقر الارادة الى ارادة ، وكذا الارادة الاولى ، ويتسلسل الى غير نهاية •

فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال ، وتقدير تغيير حال محال ، لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة •

فهذا أخيل أدلتهم ، وبالجمل كلامهم في سائر مسائل الالهيات أدك من كلامهم في هذه المسألة ، اذ يقدرها هنا على فنون من التخيل لا يتمكنون منها في غيرها ، فلذلك قدمنا هذه المسألة ، وقدمنا أقوى أدلتهم •

الاعتراض من وجهين :

أحدهما : ان يقال : بهم تنكرون على من يقول : أن العالم حدث بارادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر

(١) أي : « لا يمكن ان يحال ذلك على عجزه عن الاحداث ولا استحالة الحدوث » كما تقدم •

العدم الى الغاية حتى استمر فيها ، وان يتبدى الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المحيل له ! ؟ فان قيل : هذا محال بين الاحالة ، لان الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانه واسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال حسب (١) استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والارادة موجودة ، ونسبتها الى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن ، فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ! ؟

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء ، وأمر من الامور ، وحال من الاحوال ، ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا الا غاية الاحالة .

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوضعي ، فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البيئونة في الحال ، لم يتصور ان تحصل بعده ، لانه جعل اللفظ علّة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول ، الا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول النار ، فانه جعل علّة بالاضافة الى شيء منتظر ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت — وهو الغد والدخول — توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر

(١) مثل .

الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية . وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع ، فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وانما يتصور ذلك في العزم ، لان العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد — هو : انبعث في الانسان متجدد حال الفعل — .

فإذا كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود (١) الا لمانع ، ولا يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم ، وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لابد من تجديد انبعث قصدي عند اليجاد ، وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الاشكال في أن ذلك الانبعث أو القصد أو الارادة أو ما شئت فسمه ، لم حدث الآن ، ولم يحدث قبل ذلك فاما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام الى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها ، بل آلاف السنين لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجب بغتة من غير أمر تجديد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه .
والجواب :

ان يقال : استحالة ارادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فان ادعيتهم حداً أوسط وهو الطريق النظري ، فلا بد من اظهاره ، وان ادعيتهم

(١) والصواب : تأخر المراد .

معرفة ذلك ضرورة ، فكيف ليمشاركم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة
 المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها
 عدد ، ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من
 اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، اذ ليس في جميع
 ما ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا ، وهو فاسد ، فلا
 تضاهي الارادة القديمة المقصود الحادثة ، واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي
 من غير برهان .

فان قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام
 شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، اذا قالوا لكم : انا
 بالضرورة نعلم احالة قول من يقول : ان ذاتاً واحدة عالمة بجميع
 الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان يكون العلم زيادة على
 الذات ، ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في
 حق الله ، وهو بالنسبة لنا والى علومنا في غاية الاحالة ، ولكن تقولون :
 لا يغاس العلم القديم بالحادث ، وطائفة منكم استشعروا احالة هذا ،
 فقالوا : ان الله لا يعلم الا نفسه ، فهو العاقل والعقل والمعتول معلوم
 الاستحالة بالضرورة ، اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة ،
 والقديم اذا لم يعلم الا نفسه — تعالى عن قولكم وعن قول جميع
 الزائفين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صنعته البتة .

بل لا تتجاوز الزامات هذه المسألة (١) ، فنقول : بهم تنكرون على
 خصومكم اذا قالوا : قدم العالم محال ، لانه يؤدي الى اثبات دورات
 للفلك لا نهاية لاعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع ان لها سدساً وربعاً
 ونصفاً ، فان فلک الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ،
 فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف
 سدس أدوار الشمس ، فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ، ثم كما أنه

(١) مسألة قدم العالم .

لا نهاية لاعداد دورات زحل ، لا نهاية لاعداد دورات الشمس ، مع انه
ثلث عشره ، بل لا نهاية لادوار فلك الكوكب الذي يدور في ستة وثلاثين
ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في
اليوم واللييلة مرة •

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالة ضرورة ، فيماذا تنفصلون عن
قوله ؟ بل لو قال قائل : اعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع
ووتر جميعاً ؟ أن لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلت شفع ووتر جميعاً ، أو
لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة •

وان قلت : شفع ، فالشفع يصير وترأ بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية
له واحد ؟ وان قلت : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه
ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً ، فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع
ولا وتر • فان قيل : انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي ، وما لا نهاية له •
قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق ، ثم
لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فيماذا
تنفصلون عن هذا ؟

فان قيل : محل الغلط في قولكم : انه جملة مركبة من آحاد ، فان
هذه الدورات معدومة ، أما الماضي ، فقد انقرض ، وأما المستقبل ، فلم
يوجد ، والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودة ها هنا •

قلنا : العدد ينقسم الى الشفع والوتر ، ويستحيل ان يخرج عنه ،
سواء اكان المعدود موجوداً باقياً ، أو فانياً ، فاذا فرضنا عدداً من
الافراس ، لزمنا أن نعتقد أنها لا تخلو من كونها شفعاً أو وترأ ، سواء
قدرناها موجودة أو معدومة ، فان انعدمت بعد الوجود ، لم تتغير هذه
القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ،
هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة
للإبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فهم تنكرون
على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتهم بطلان تعلق الارادة

القديمة بالاحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره
« ابن سينا » ولعله « رسطاليس » .

فان قيل : فالصحيح رأي افلاطون ، وهو أن النفس قديمة ، وهي
واحدة ، وانما تنقسم في الابدان ، فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت .
قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ،
فانا نقول : نفس زيد عين نفس عمر أو غيره ! ؟ فان كان عينه فهو باطل
بالضرورة ، فان كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم انه ليس هو نفس غيره ،
ولو كان هو عينه لتساويا العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخله
مع النفوس في كل اضافة ، وان علمت : انه غيره ، وانما انقسم بالتعلق
بالابدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية
مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً
ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر
ينقسم بالجداول والانهار ثم يعود الى البحر ، فأما ما لا كمية له
فكيف ينقسم ؟

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا (٢) خصومهم عن
معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة ، وانهم
لا ينفصلون عن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف
معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه .

فان قيل : هذا ينقل عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان
قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم
يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟

فان قلتم : متناه ، صار وجود الباري متناهي الاول .

وان قلتم : غير متناهي ، فقد انقضى فيها امكانات لا نهاية لاعدادها

قلنا : المدة والزمان مخلوق عندنا ...

(١) ص ٣٤ تهافت الفلاسفة .

(٢) بمعنى لم يزحزحوا .

دليل ثان لهم في المسألة

زعموا أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، ليس يخلو أما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فانها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ، اذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ، وان كانت متساوية .

فان أريد بتقدم الباري على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ، واستحال أن يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً ، وان أريد به ان الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ، فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً ، اذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، واذا وجب الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض :

هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنوى قولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسى معه ، لم

يتضمن اللفظ ألا وجود ذات وعدم ذات : ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الاوهام .
ويقول الغزالي في موضع آخر :

بقي ان نقول : ان لله وجوداً ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب اثبات شيء آخر ، والذي يدل على ان هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان ، فإن الخصم وان اعتقد قدم الجسم يدعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وان اعتقدنا حدوثه ، ربما أذعن وهماً لتقدير قدمه ، هذا في الجسم . فإذا رجعنا إلى الزمان ، لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له — وخلاف (١) المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً — وهذا (٢) مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان (٣) فإن من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يدعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتوحاً ليس قبله شيء ، وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً الا وبجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتكمن من ذلك في الغائب ، فكذلك لم يألف الوهم حادثاً الا بعد شيء آخر ، فطاع عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على ان يخلق العالم قبل

(١) أي الشأن في كل معتقد ان خلافه يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً .

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان .

(٣) كذلك فان معتقد الفيلسوف في المكان لا يمكن وضعه في الوهم .

خلقه بقدر سنة ومائة سنة ، والف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدّر ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فان قلتم : لا يمكن اطلاق لفظ « السنين » الا بعد حدوث الفلك ودوره ، فلنترك لفظ « السنين » ولنور صيغة أخرى فنقول : اذا قدرنا ان العالم من أول وجوده قد دار فلكه الى الآن بألف دورة مثلاً ، فهل كان سبحانه قادراً على ان يخلق قبله عالماً ثانياً مثله ، بحيث ينتهي الى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فان قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة ، أو العالم من الاستحالة الى الامكان .

وان قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي الى زماننا بألف ومائتي دورة ؟ ولا بد من نعم .

فنقول : هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً — وان كان هو السابق — فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانياً ، وكان ينتهي الينا بألفي ومائتي دورة ، والآخر (١) بألف ومائة دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها ؟ فان قلتم : نعم ، فهو محال ، اذ يستحيل ان تتساوى حركتان في السرعة والبطء ، ثم تنتهيان الينا بألف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع الخلق الثاني الذي ينتهي الينا بألف ومائة دورة بل لا بد ان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم (به) العالم الثاني على العالم الاول وسميناه ، الاول ، لانه أقرب الى وهما ، اذ ارتقيننا من وقتنا اليه في التقدير ، فيكون قدره امكان هو ضعف (١) امكان آخر ، ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الامكان المقدر بالكمية ، الذي بعضه اطول من بعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له الا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، اذ العدم ليس شيئاً حتى

(١) اي العالم الذي سميناه « ثانياً » .

(١) اي ما يسبق به العالم الثالث العالم الاول هو ضعف ما يسبق به العالم الثاني العالم الاول .

يقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة تستدعي ذات كمية ، وليس ذلك
الا الحركة والكمية (٢) الا الزمان الذي هو قدر الحركة ، فاذن قبل
العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم
الزمان .

الاعتراض :

ان كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق في دفعه ، المقابلة للزمان
بالمكان فانا نقول : هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمك
اكبر مما خلقه بذراع ؟ فان قالوا : لا ، فهو تعجيز .

وان قالوا : نعم ، فبذراعين وثلاثة أذرع ، وكذلك يترقى الى غير
نهاية ، فنقول : في هذا اثبات بُعد وراء العالم له مقدار وكمية ، اذ الاكبر
بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكانا اكبر من مكان يشغله الاكبر ذراع ،
فوراء العالم بحكم هذا كمية ، فتستدعي ذا كم وهو الجسم أو الخلاء ،
فوراء العالم خلاء أو ملاء ...

فان قيل : نحن لا نقول : ان ما ليس بممكن فهو مقدور ، وكون
العالم اكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا .
وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه

أحدهما : ان هذا مكابرة للعقل ، فان العقل في تقدير العالم اكبر
أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد
والبياض ، والوجود والعدم ، والمتنع هو الجمع بين النفي والاثبات ،
واليه ترجع المحالات كلها ، فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني : انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر
منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب
مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ، ونفي سبب
هو مسبب الاسباب ، وليس هذا مذهبكم .

والثالث : هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابله بمثله ، فنقول :

(٢) الكمية : هي الزمان .

انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان .

فان قلتم : فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة ، قلنا : لا ، لان الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقدوراً . وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز . وان قلتم : انه كيف كان متمتعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولهم يستحل ان يكون متمتعاً في حال ممكناً في حال . فان قلتم : الاحوال متساوية ، قيل لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً واكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر متمتعاً . فان لم يستحل ذلك ، لم يستحل هذا ، فهذا طريق للمقاومة .

نعم . . ان الله قديم قادر ، ان أراد فعل لم يمتنع عليه أبداً .

دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا ، وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل أن يكون متمتعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الامكان لا أول له ، أي لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بأنه متمتع الوجود ، فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان أيضاً لم يزل ، فان معنى قولنا انه ممكن وجوده ، انه ليس محالاً وجوده ، فاذا كان ممكناً أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ، والا فان كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا انه ممكن وجوده أبداً ، وان بطل قولنا : انه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا : ان الامكان لم يزل ، وان بطل قولنا : ان الامكان لم يزل ، صح قولنا : ان الامكان له أول ، واذا صح ان له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً .

الاعتراض :

ان يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت الا ويتصور أحداثه فيه ، واذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل على خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ،

وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو ، او خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية ، فلا نهاية لامكان الزيادة ، ومع ذلك فوجوء ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره في الكبير والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فانه الممكن لا غير .

المسألة الثانية

في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة

ليعلم ان هذه المسألة فرع الاولى ، فان العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضاً .

وأدلتهم التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق ، فانهم يقولون : ان العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه حار في الانقطاع ، وهذا مسلكهم الاول . ومسلكهم الثاني : ان العالم اذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ففيه اثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : ان امكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن ، يجوز ان يكون على وفق الامكان ، الا ان هذا الدليل لا يقوى ، فانا نحيل ان يكون أزلياً ، ولا نحيل ان يكون أبدياً ، لو أبقاء الله تعالى أبداً ، اذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثاً ، وان يكون له أول ، ولم يوجب ان يكون للعالم آخر لا محالة ، الا ابو الهذيل العلاف ، فانه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل ، وهو فاسد ، لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ولا متساوفاً ، والماضي

كله قد دخل في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوفاً ، واذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم من حيث العقل ، بل نجوِّز إبقاءه وإفناءه فانما يصرف الواقع من قسيمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .
 وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لانهم يقولون : اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف اضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر الى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والاصول لا تنعدم ، وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق .
 وانما افردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين

الاول :

ما تمسك به « جالينوس » اذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والارضاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل الا على هذا المقدار ، فلما لم تدل في هذه الآماد الطويلة ، دلَّ على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجهين :

الاول : أن شكل الدليل أن يقال : ان كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ، لكن التالي محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطي المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لان المقدم غير صحيح ، ما لم يضاف اليه شرط آخر ، وهو قوله : ان كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد أن تدل ، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم (١) الا بزيادة شرط وهو أن تقول : ان كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد ان تفسد طول المدة ، أو يبيِّن (٢) أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء الا بالذبول ، بل بالذبول ،

(١) أي اذا كانت الشمس تفسد فلا بد ان يلحقها ذبول .

(٢) معطوف على يضاف .

أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله .
 الثاني : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد الا بالذبول ، فمن أين
 عرف أنه لا يعترىها الذبول ! ؟ أما التفاته الى الارصاد فمحال ، لانها
 لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب ، والشمس التي يقال : انها كالأرض مائة
 وسبعين مرة ، او ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان
 لا يتبين للحس فلعلها في الذبول ، والى الآن قد نقص مقدار جبال
 فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لان تقديره في علم
 « المناظر » لا يعرف الا بالتقريب ، وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان
 من العناصر عندهم ، وهما قابلان للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة
 لم يكن نقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة
 تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهر
 للحس ، فدلّ ان دليله في غاية الفساد .

الدليل الثاني : لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا : ان العالم
 لا تنعدم جواهره ، لانه لا يعقل سبب معدوم لها ، وما لم يكن منعدياً ثم
 انعدم ، فلا بد ان يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، اما ان يكون
 ارادة القديم سبحانه ، وهو محال ، لانه اذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم
 صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي (١) الى ان يكون القديم وارادته على
 نعت واحد في جميع الاحوال ، والمراد يتغير من العدم الى الوجود ، ثم
 من الوجود الى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة

(١) ذكر بالنسبة لارادة القديم على انها ، حسبما قال الاستاذ سليمان
 دنيا ، سبب للعدم ، احتمالين :

ا - الاحتمال الاول : ان تكون الارادة قد تعلقت بعدمه بعد ان لم تكن
 متعلقة ثم احال هذا بأنه يؤدي الى التغير في القديم .

ب - الاحتمال الثاني : ان تكون الارادة قد تعلقت منذ الازل بعدمه في
 الوقت الذي عدم فيه حتى لا يلزم تغير في القديم - وهذا الاحتمال هو
 ما اشار اليه بقوله « أو يؤدي » ثم احال هذا بان ما استدل به في المسألة
 الاولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة
 صدور العدم الحادث من القديم ، وفي عبارته ركة لا تخفى .

قديمية ، يدل على استحالة العدم •

ويزيدها هنا اشكال آخر أقوى من ذلك ، هو ان المراد فعل المرید لا محالة ، وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، ان لم (١) يتغير هو في نفسه ، فلا بد ان يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فانه لو بقي كما كان ، اذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فاذن لم يفعل شيئاً ، والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون فعلاً ! ؟ فاذا اعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ! ؟ أهو وجود العالم ! ؟ وهو محال ، اذ انقطع الوجود ، أو فعله عدم العالم ! ؟ وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلاً ، فان أقل درجات الفعل ان يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجده الموجد • ولهذا الاشكال زعموا اقتراق المتكلمين في التقصي عنه أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت حالاً •

أما المعتزلة : فانهم قالوا : فعله الصادر عنه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا في محل ، فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج الى فناء آخر ، فيتسلسل الى غير نهاية ، وهو فاسد من وجوه •

أحدهما : ان الفناء ليس شيئاً موجوداً معقولاً ، حتى يقدر خلقه ، ثم ان كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ! ؟ ثم بيمَ يعدم العالم ! ؟ فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال • لان الحال يلاقي المحلول فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فاذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فلم يفن ، وان خلقه لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضاد وجوه وجود العالم ! ؟ ثم في هذا المذهب شناعة اخرى ، وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر الا على احداث فناء ، يعدم جواهر العالم كلها ، لانه اذا لم يكن في محل كان نسبته الى الكل على وتيرة واحدة •

(١) اي اذا اهلنا مسألة تغير القديم •

الفرقة الثانية الكرامية :

حيث قالوا : ان فعله الاعدام ، والاعدام عبارة عن موجود ، يحدثه في ذاته تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً ، وهذا أيضاً فاسد ، اذ فيه كون القديم محل الحوادث ، ثم خروج عن المعقول ، اذ لا يعقل من اليجاد الا وجود منسوب الى ارادة وقدرة ، فاثبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة ، ووجود المقدور وهو العالم ، لا يعقل ، وكذا الاعدام .

أما الفرقة الثالثة الاشعرية :

اذ قالوا : اما الاعراض ، فانها تفنى بأنفسها ، ولا يتصور بقاءها ، لانه لو تصور بقاءها لما تصور فناؤها لهذا المعنى ، واما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فاذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل : ان الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الانسان في يومنا هذا هو الشعر الذي كان عليه بالامس لا مثله ، يقضي أيضاً بذلك في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر ، وهو ان الباقي اذا بقي بقاء ، فيلزم ان تبقى صفات الله تعالى بقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج الى بقاء آخر ، ويتسلسل الى غير نهاية .

الفرقة الرابعة طائفة اخرى من الاشعرية :

قالوا : ان الاعراض تفنى بأنفسها ، وأما الجواهر فانها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها لا حركة ولا سكون ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فيندم .
وكان فرقتي الاشعرية مالتا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً .

قالت الفلاسفة : واذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا ولو قيل بأن العالم حادث ، فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه .
وبالجملة : عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فاذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم ، قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهي الهولى باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء ، وانما خلعت الهولى صورة المائية ، وليست صورة الهوائية ، واذا أصاب الهواء برد ، تكثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وانما تتبدل عليها صورها .

ويقول الغزالي في موضع آخر :

ونقول : بم تنكرون على من يقول : الایجاد والاعدام بارادة القادر ، فاذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، واذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهو في حكمه (١) ذلك لا يتغير في نفسه ، وانما يتغير الفعل ، وأما قولكم : ان الفاعل لا بد أن يصدر عنه فعل ، فما الصادر عنه ! ؟ قلنا : الصادر عنه هو ما تجدد ، وهو العدم ، اذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

ثم ينهي الغزالي هذا الباب بـ :

فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة ، لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدماً أو وجوداً ، والله أعلم .

(١) أو : وهو في جملة ذلك .

**مسألة ثالثة في بيان تلييسهم
بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه ، وان العالم صنعه وفعله
وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة**

وقد اتفقت الفلاسفة — سوى الدهرية — على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلييس على أصلهم ، بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه :

أ — وجه في الفاعل

ب — ووجه في الفعل

ح — ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل •

أما الذي في الفاعل ، فهو لا بد ان يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً •

والثاني : أن العالم قديم ، والفعل هو الحادث •

والثالث : أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ! ؟

أما الاول :

فنقول : الفاعل عبارة عن يصدر عنه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد ، وعندكم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : ان السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوَّز ، وتوسع في التجوُّز ، توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف

واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ،
والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً ، لمجرد كونه
سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على
وجه الارادة والاختيار .

ثم يقول الغزالي في النهاية :

فان قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سبب لوجود كل
موجود سواء ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود الباري تعالى لما
تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم الباري سبحانه لانعدم العالم ،
كما لو قدر عدم الشمس ، لانعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكونه تعالى
فاعلاً ، فان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً ، فلا مشاحة في
الاسماء ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وانما
المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة ، وقد نفيت حقيقة
معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالاسلاميين ، ولا يتم الذب عن الدين
باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعاني ، فصرّحوا بأن الله سبحانه وتعالى
لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبسوا
بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فان هذه لفظة أطلقتموها ،
ونفيتم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة كشف عن هذا التليس فقط .
الوجه الثاني :

في انكار كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام الشرط
في الفعل ، وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث ، والعالم عندهم قديم ،
وليس بحادث ، ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود
باحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، اذ الوجود لا يمكن ايجاده ، فاذن
شرط الفعل ان يكون حادثاً والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله
— تعالى عن قولهم علواً كبيراً — .

ثم يقول الغزالي :

ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ،

ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فانه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود (١) عندنا - وهو موجود - بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود ، فان بقي عنه معنى الحدث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا عطل تعلقه بالفاعل .

وقولكم : ان كونه حادثاً ، يرجع الى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل - أعني كونه مسبوقاً بالعدم - فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح ان يكون فعلاً للفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي ان يكون بفعل الفاعل ، فان ذات الفاعل وعلمه وارادته وقدرته ، شرط في كونه فاعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل الا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وارادته وقدرته شرطاً ليكون فاعلاً ، وان لم يكن من أثر الفاعل .

ثم يقول في موضع آخر :

فان قيل : فاذا عرفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود معه ، كنسبة المعلول الى العلة ، ثم سلّمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً الا كونه معلولاً دائماً النسبة الى الله تعالى ، فان لم تسموا هذا فعلاً فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني . قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق ، وان الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث :

في استحالة كون العالم فعلاً على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد الا شيء واحد ، والمبدأ الاول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور ان

(١) وردت في احد النسخ « الحدث » .

يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم •

فان قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر مجرد ، قائم بذاته ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته :

اما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب •

واما أن يكون لاختلاف المواد ، كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الانسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها •
واما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ، ينشر بالمنشار ، وينحت بالتدويم ويثقب بالمثقب •

واما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل •

وهذه الاقسام كلها محالة ، في المبدأ الاول ، اذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا أثينية ولا كثرة ، كما سيأتي في أدلة التوحيد ، ولا ثمت اختلاف مواد ، فان الكلام في المعلول الاول الذي هو المادة الاولى مثلاً ، ولا ثمت اختلاف آلة ، اذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته ، فالكلام في حدوث الآلة الاولى ، فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط •

قلنا : من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً ، وكل واحد معلولاً لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته ، الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له ، كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها ، وليس كذلك ، فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعها شيئاً واحداً ، والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما

جميعاً من علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فانه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادران من علة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة ! ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد الا واحد ، او من علة مركبة ! ؟ فيتوجه السؤال في تركيب العلة ، الى أن يلتقي — بالضرورة — مركب بسيط ، فان المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك الا بالالتقاء ، وحيث يقع يبطل قولهم : ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

ثم ينهي كلامه في هذا الباب بـ :

نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض ممد ، وانما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل . على انا نقول : ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للمعقول ، او اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض " للتوحيد ! ؟ فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهما عليهما ، فانه ليس يُعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الاول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ! ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره ، وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالارادة ، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرهم الى أن المعلول الاول ، من حيث انه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث انه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الملك ، وهذه حماقة لا اظهار مناسبة .

فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء — صلوات الله عليهم — وليصدقوا فيها ، اذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع لم القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع : — صلوات الله عليه — « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » .

المسألة الرابعة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع

فنقول : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق : وقد رأوا ان العالم حادث ، وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر الى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع ، وفرقة اخرى هم الدهرية ، وقد رأوا ان العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وان كان الدليل يدل على بطلانه . واما الفلاسفة ، فقد رأوا ان العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه الى برهان .

فان قيل : نحن اذا قلنا : ان للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى انه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فان سميناه صانعاً فبهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القطعي على قرب ، فانا نقول : العالم* ، موجوداته اما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فان كان لها علة ، فان العلة لها علة أم لا علة لها ؟ وكذا القول في علة العلة ، فاما أن تتسلسل الى غير نهاية وهو محال ، واما أن تنتهي الى طرف ، فالاخير علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الاول ، وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الاول ، فانا لم نعن به الا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هو السموات ، لانها عدد، ودليل التوحيد يمنعه ، فيعرف بطلانه في صفة المبدأ ، ولا يجوز ان يقال : انه سماء واحدة أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، او غيرها ، لانها (١)

(١) في الاصل « لانه » .

جسم ، والجسم مركب من الهيولى والصورة ، والمبدأ الاول لا يجوز ان يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وانما الخلاف في الصفات — وهو الذي نعينه بالمبدأ الاول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : انه يلزم على مساق مذهبكم ، ان تكون اجسام العالم قديمة ، كذلك لا علة لها ، وقولكم : ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفي الصفات ، بعد هذه المسألة . والثاني : وهو الخاص بهذه المسألة هو ان يقال : ثبت تقديراً ان هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة علة كذلك ، وهكذا الى غير نهاية ، وقولكم : انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فانا نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ولا سبيل الى دعوة الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم (١) يبعد ان يكون بعضها علة للبعض ، وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها !؟ كما ان الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فان زعتم ان الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الاحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهي ، وعدم التناهي ، فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فانها لا تفتنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لاعدادها ، اذ لم تزل نطفة من انسان ، وانسان من نطفة الى غير نهاية ، ثم ان كل انسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهي بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وان كان

(١) يجوز اعتبارها نافية او استفهامية .

الكل بالنوع واحد ، فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوس لا نهاية لاعدادها .

فان قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، اذا كان لها ترتيب بالوضع ، كالأجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك . قلنا : وهذا التحكّم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرّق ! ؟

وبهم تنكرون على من يقول : ان هذه النفوس التي لانهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، اذ وجود بعضها قبل بعض ، فان الليالي والايام الماضية لا نهاية لها ، وقد قدرنا وجود نفس واحدة ، في كل يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود ، أي بعضها بعد بعض ، والعلة غايتها أن يقال : انها قبل المعلول بالطبع . كما يقال : انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فاذا لم يستحل ذلك في « القبل » الحقيقي الزماني ، فينبغي أن لا يستحيل في « القبل » الذاتي الطبيعي . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية ! ؟ وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية ! ؟ وهل هذا الا تحكّم بارد لا أصل له ! ؟

فان قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لانهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ! ؟ فان كانت واجبة ، فكلم (١) تفتقر الى علة ! ؟ وان كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالامكان ، وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، الا ان يراد بالواجب ما لاعلة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فان كان المراد هذا ، فنرجع الى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن ، على معنى

(١) هنا الاستفهام انسب من حيث المعنى .

ان له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ، وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه ، فهو ليس بمفهوم . فان قيل : فهذا يؤدي الى ان يتقوّم واجب الوجود بمسكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم انه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل ان يتقوّم القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهي ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوّم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : ان له علة ، ولا يقال : ان للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم ان يصدق على المجموع ، اذ قد يصدق على كل واحد ، انه واحد ، وانه بعض ، وانه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيّنناه من الارض ، فانه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد (١) حادث ، بعد أن لم يكن ، أي له أول ، والمجموع عندهم ما (٢) له أول .

فتبيّن أن من يجوّز حوادث لا أول لها ، وهي صور العناصر الاربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول ، بهذا الاشكال ، ويرجع فرقتهم الى التحكم المحض .

فان قيل : الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وانما الوجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدّر في الوهم وجودها ، ولا يبعد (٣) ما يقدر في الوهم ، وان كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه ، وانما الكلام في الوجود في الاعيان

(١) كل واحد : كل من الاضياء والظلمة .

(٢) « ما » هنا نافية .

(٣) أي ان الوهم عاجز عن متابعة التقدير الى ما لا نهاية .

لا في الازدهان ، فلا يبقى الا نفوس الاموات ، وقد ذهب بعض الفلاسفة الى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان ، وعند مفارقة الابدان تتحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها . وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وانما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فاذن لا وجود للنفس ، الا في حق الاحياء ، والاحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم ، اذا فرضوا موجودين .

والجواب : أن هذا الاشكال في النفوس ، أوردها على « ابن سينا » و « الفارابي » والمحققين منهم ، اذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسطاليس » و « المعبرين (١) » من الاوائل ، ومن عدل عن هذا المسلك ، فنقول له : هل يتصور ان يحدث شيء يبقى أم لا ؟ فان قالوا : لا ، فهو محال ، وان قالوا : نعم ، قلنا : فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه ، اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها ، فالدورة وان كانت منقضية ، فحصول موجود فيها (٢) يبقى ولا ينقضي ، غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمي ، أو جنّي ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، اذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

فالفلاسفة يفرقون بين الزمان والمكان ، انهم يدعون ان العالم له نهاية ، وان المكان محدود ، وأما الزمان فلا مبدأ له ولا نهاية .

أما الغزالي ، فانه لم يَر فرقاً بينهما ، فكما ان البعد المكاني تابع للجسم ، فان البعد الزماني تابع للحركة ، فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى « قبل » و « بعد » ، وبين

(١) في بعض النسخ و « المفسرين » .

(٢) أي في زمنها .

البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى «فوق» و «تحت» .
 ان هذا يذكرنا برأي « كانت Kant » في الزمان والمكان القائِل :
 « ان الزمان والمكان صورتان سابقتان للتجربة ، بدرك براسطتهما العالم
 الخارجي » ، وهذا القول شبيه برأي الغزالي « انها العلاقة بين تصوراتنا » .
 ولكن « السببية » من أهم المسائل التي تعرض لها ، نستمع اليه
 في ردّه على الفلاسفة في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات :

« ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ،
 ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا
 اثبات أحدهما ، متضمناً لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ،
 فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم
 أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق
 ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء
 وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمّ جرّاً ، الى كل
 المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فان اقتترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق
 لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق (١) ، بل في المقدور خلق
 الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز
 الرقبة ، وهلمّ جرّاً ، الى جميع المقترنات » .

ثم يقول : « فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن ، والتفرق في
 أجزائه وجعله حرقاً (٢) أو رماداً ، هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة ،
 أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ! ؟ وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول
 الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا
 تدل على الحصول بها (٣) ، وأنه لا علة له سواها » .

(١) الفرق : الافتراق .

(٢) الحراق بضم الحاء ، ما تقع فيه النار عند القدح .

(٣) ان هذا الرأي الذي عارض به الغزالي رأي « الفارابي » و « ابن سينا »
 في السببية ، صادف له اتباعاً في العصر الحديث ، فأيدوا هذه النظرية
 التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه في قدرة الله .

وهذا ما أدى الى الغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، فعدت أموراً حتمية ثابتة .

وهكذا فان تعاقب حادثتين ، يجعلنا نقرر ان الحادثة الاولى علة لوجود الحادثة الثانية ، بل نكاد نؤمن بأن كل ظاهرة لا بد لها من علة ، وقد نذهب الى أبعد من هذا فنقول : ان علة ما ينتج دائماً ، في نفس الظروف ، نفس معلولها . ولكن الغزالي يقول بما معناه : ان هذا التعاقب وهذا الاقتران بين العلة والمعلول هو من تقدير الله سبحانه . وبهذا فانه قد رفع الاسباب ، فانبرى « ابن رشد » قائلاً : « ان من رفع الاسباب فقد رفع العقل » ثم يقول : « فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورافع له » .

وفي القرن الثامن عشر اندفع « دافيد هيوم » ينتقد قانون السببية قائلاً : « ينبغي ان نبحث عن العلاقة التي توهمناها بين العلة والمعلول ، فالعادة هي التي حملتنا على الاعتقاد بأن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأما تداعي المعاني فهو الذي يضطرنا على التفكير في المتبوع عندما نرى التابع ، وبالعكس ، فليس هناك ارتباط ضروري بين العلة والمعلول » .

وان ما يجبرنا على القول بأن مبدأ السببية ليس مبدأ عقلياً ، وجود بعض الحيوانات التي تسلم بضرب من التعاقب الذي يستوجبه هذا المبدأ (١) . ولكن ما الذي دفع الغزالي الى انكار الضرورة العقلية في قانون السببية ؟ ولماذا أخضع العقل والعلم للدين (٢) ؟ !

انه أراد أن يفسح مجالاً للمعجزات ، فأرجع الدين الى الكشف الباطني . واذا كان الله تعالى ، برأي الغزالي ، هو المبدأ الاول عالم مريد

(١) ان « مالبرانش » و « بركلي » ردا الظواهر كلها الى القوة الوحيدة ، والعلة المطلقة وهي الباري جل شأنه .

(٢) اخضع الفلاسفة الدين للعقل ، لانهم وجدوا تناقضاً بينهما .

قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد (٣) ! فكيف يصدر الفعل منه بالارادة ، أجابنا الغزالي :

« وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالارادة، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرهم الى أن المعلول الاول ، من حيث انه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث انه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا اظهار مناسبة .

فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء ، صلوات الله عليهم ، وليصدقوا فيها ، اذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع ، صلوات الله عليه : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله » . ان الوحدة الحقيقية الالهية تتمثل ، كما يرى الغزالي ، في الارادة ، فالله يعرف العالم لان ارادته هي التي اقتضت وجود هذا العالم ، وبذلك فقد خالف الفلاسفة الاسلاميين الذين يقولون ان حقيقة الاله هي العقل والعلم ، في حين ان الارادة نقص ، لانها وليدة الحاجة .

ولكن الغزالي اذا كان قد استطاع ان ينقذ الارادة الالهية الابدية ، فان فكرة حدوث العالم ، التي طالما حاول اثباتها ، وفكرة اختيار الانسان في أعماله ، التي لم يهتمها أو ينبذها ، كاتتا قربانا من أجل انقاذ تلك الارادة الالهية الابدية .

• • •

(٣) في بيان تلبيس الفلاسفة بقولهم : ان الله فاعل العالم وصانعه ، وان العالم صنعه وفعله .

لقد كانت الفلسفة قبل الغزالي مفعمة بالاسرار ، مكتنفة بالرهبة والابهام ، مخوفة بالالغاز ، كانت كعلم اللاهوت ، لا يدركها الا اصحابها لما فيها من اصطلاحات غريبة على الازهان ، وكان من العسير تفهمها وادراكها لان الفلسفة اليونانية انتقلت الى السريانية اولاً ، وأكثر مصطلحاتها ، ثم الى العربية ، اذا استثنينا عند التعريب التصحيف والتحريف .

ولما جاء الغزالي أنار الظلمات ، فكتب في « تهافت الفلاسفة » للناس كافة لينهل من موارده جميع الوراء ، مما جعل « ابن رشد » يتهمة بأنه أباح العلم للعامة ، وأفقدته أرستقراطيته .

لقد أوضح الغزالي ألغاز الفلسفة وأسرارها ، فكانت علماً يسيراً ، وبيّن غايته هذه في مقدمة كتابه « مقاصد الفلسفة » بقوله :

« أما بعد ، فانك التمسيت كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ، ومكان تلييسهم واغوائهم . ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم ، واعلامك معتقدهم ، فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال بل هو رمي في العماية والضلال . فرأيت أن اقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد الا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم » .

لقد سماه ابن رشد « الجاهل الشرير » حين اعترض الغزالي على الفلاسفة في عشرين مسألة (١) .

ولكن العلامة مكدونال قال : ان الغزالي أول من أدنى الفلسفة وقرب بحوثها الدينية او الالهيات من متناول الذهن العادي .
لنستمع الى الغزالي وهو يسرد علينا قصته مع الفلسفة :

(١) راجع صفحة « ٧٥ » .

« ثم اني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة . وعلمت ، يقيناً انه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل (ذلك) العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . واذ ذاك ، يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا . ولم أرَ أحداً من علماء الاسلام صرف عنايته وهيمته الى ذلك . ولم يكن في كتب « المتكلمين » من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، الا كلمات معقّدة مبدّدة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بعقل عامي ، فضلاً عن يدعيه دقائق العلوم . فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردٌّ في عمّاية ، فسمّرت عن ساق الجذ ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنون^(١) بالتدريس والافادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله سبحانه (وتعالى) بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلصة ، على منتهى علومهم في أقل من سنتين بم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعاوده وأردده وأتفقّد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتليس ، وتحقيق وتخيل ، اطلاقاً لم أشك فيه .

فاسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم ، يقول : « فاني رأيتهم اصنافاً ورأيت علومهم أقساماً ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم والاقدمين ، وبين الاواخر منهم والاولاء ، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه . اعلم : انهم ، على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلاثة أقسام : الدهريون ، والطبيعيون ، والالهيون . الصنف الاول : الدهريون : وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع

(١) ممنون : مبتلى .

المُدبِّر ، العالم القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة .

والصنف الثاني : الطبيعيون : وهم قوم أكثروا بحشَّهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ، ما اضطربوا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم ، مطلع على غايات الامور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع ، الا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لاسيما بنية الانسان . الا أن هؤلاء لكثرة بحشهم عن الطبيعة ، ظهر عندهم ، لاعتدال المزاج ، تأثير "عظيم في قِوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وأنها تبطل ببطان مزاجه فينعدم . ثم اذا انعدم ، فلا يتعقل اعادة المعدوم كما زعموا . فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، فانحلَّ عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهمالك الأنعام . وهؤلاء أيضاً زنادقة ، لأن أصل الايمان : هو الايمان بالله واليوم الآخر . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وان آمنوا بالله وصفاته .

الصنف الثالث : الالهيون : وهم المتأخرون منهم ، مثل : سقراط وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس ، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرَّر لهم ما لم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ما كان فيجاً من علومهم . وهم بجملتهم ردُّوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية ، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنَّوا به غيرهم . « وكفى الله المؤمنين القتال » بتقاتلهم . ثم ردَّ أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ، ومن كان

قبله من الالهيين ، ردّاً لم يقصّر فيه حتى تبرّأ عن جميعهم • الا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوقف للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين ، كابن سينا (١) والفارابي (٢) وغيرهما • على انه لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس أحد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين • وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخطيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يتفهم ، وما لا يتفهم كيف يردّ أو يتقبل ؟ ومجموع ماصحّ عندنا من فلسفة ارسطاطاليس ليس بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر في ثلاثة أقسام :

- ١ - قسم يجب التكفير به ، ٢ - وقسم يجب التبديع به ،
- ٣ - وقسم لا يجب انكاره أصلاً ، فلنفصله •

أقسام علومهم :

اعلم : أن علومهم بالنسبة الى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام :
رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، والهيّة ، وسياسية ، وخلقية •
١ - أما الرياضية : فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم وليس يتعلق شيء منها بالأمر الدينية نقياً واثباتاً بل هي أمور برهانية لا سبيل الى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها • وقد تولدت منها آفتان :
الاولى : من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسّنُ بسبب ذلك اعتقادهُ في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم • ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعظيمهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الالسنّة ، فيكفر بالتقليد

(١) ابن سينا : (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) فلسفته اقرب الفلسفات الاسلامية الى فلسفة « ارسطو » بقي كتابه « القانون » قانون اوربا الطبي قرونا عديدة .
(٢) فارسي الاصل ، رحل في صباه الى بغداد ثم التحق بحاشية سيف الدولة ، سمّي بالمعلم الثاني ، لان له فضل عظيم على فلسفة ارسطو « المعلم الاول » فقد نقل فلسفته للعربية . ونراه في فلسفته الخاصة بامعاً فيها بين فلسفة ارسطو والافلاطونية الحديثة . وعلاوة على ذلك فقد كان موسيقياً كبيراً ، وقد اخترع الآلة الموسيقية المعروفة بـ « القانون » .

المحض ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فإذا عرّف بالتسامع كفرهم وجحدهم ، فيستدل على أن الحق هو الجحد والانكار للدين . وكم رأيت من يضلّ عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواه ! وإذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقاً في كل صناعة ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطب ، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو ، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق ، وإن كان الحق والجهل قد يلزمهم في غيرها . فكلام الاوائل في الرياضيات برهاني ، وفي الالهيات تخميني ، لا يعرف ذلك الا من جرّبه وخاض فيه .

فهذا اذا قرر على هذا الذي اتخذ بالتقليد ، لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة ، وحب التكايس على أن يُصِرَّ على تحسين الظن بهم في العلوم كلها .

فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ، فانها وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسري اليه شرهم وشؤمهم ، فقل من يخوض فيه الا وَيَتَخَلَّعُ مِنَ الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى .

الآفة الثانية : نشأت من صديق للاسلام جاهل ، ظن أن الدين ينبغي أن يُنصر بانكار كل علم منسوب اليهم ! فأنكر جميع علومهم ، وادعى جهلهم فيها ، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف ، وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع ، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع ، لم يشك في برهانه ، لكن اعتقد أن الاسلام مبني على الجهل وانكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً ، لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الاسلام يُنصر بانكار هذه العلوم ، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والاثبات ، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . وقوله عليه السلام : « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا

الى ذكر الله تعالى والى الصلاة » ، ليس في هذا ما يوجب انكار علم الحساب المعروف بمسير الشمس والقمر واجتماعهما أو مقابلتها على وجه مخصوص .

أما قوله عليه السلام : « لكن الله اذا تجلى لشيء خضع له » فليس توجد هذه الزيادة في الصحاح أصلاً ، فهذا حكم الوياضيات وأفتها .
 ٢ — وأما المنطقيات : فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا ، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس (١) وشروط مقدمات البرهان (٢) ، وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه ، وأن العلم اما تصوّر ، وسبيل معرفته الحد (٣) ، واما تصديق وسبيل معرفته البرهان ، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وانما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات ، ومثال كلامهم فيها قولهم : اذا ثبت أن كل « ا » « ب » « ب » « ب » « ب » ، أي اذا ثبت أن كل انسان حيوان ، لزم أن بعض الحيوان انسان ، ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية (٤) وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يشجد وينكر ؟ فاذا أنكر لم يحصل من انكاره عند أهل المنطق الا سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الانكار . نعم ، لهم نوع من الظلم في هذا العلم .

(١) القياس : قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .

(٢) القياس المؤلف من اليقينيات .

(٣) الماهية ، وتتألف من الجنس والفصل القريين « الانسان حيوان

ناطق » فالجنس هو الحيوان ، والفصل هو النطق « ما يتميز به عن غيره » .

(٤) نجد هنا اشارة الى بحث القضايا في منطق ارسطو ، فالقضية :

تعبر عن خبر يحتمل الصدق والكذب ، وهي اما « موجبة » كقولنا : « عمرو

قبيح » او سالبة : « عمرو ليس بقبيح » . والسالبة اما أن تكون : جزئية :

« بعض الطيور غربان » او : كلية « ليس بعض الطيور غرباناً » . وكذلك

الموجبة فاما أن تكون جزئية : « بعض الناس مهندس » ، او كلية « كل

انسان خالد » .

وهو انهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ، وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً ، فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية . فهذه الآفة أيضاً متطرفة اليه .

٣ — وأما علم الطبيعيات فهو بحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة : كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الاجسام المركبة : كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن أسباب تغييرها واستحالتها وامتزاجها .

وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الانسان وأعضائه الرئيسة والخادمة ، وأسباب استحالة مزاجها .

وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه أيضاً انكار ذلك العلم ، الا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب « تهافت الفلاسفة » . وما عداها مما يجب المخالفة فيها ، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها ، وأصل جُمليتها أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخّرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته .

٤ — وأما الالهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدرُوا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها ولقد قرُب مذهب أرسطاطاليس فيها من مذاهب الاسلاميين على ما نقله القارابي وابن سينا .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر . ولا بطل مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » .

أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم :

- ١ — ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمية .
- لقد صدقوا في اثبات الروحانية ، فانها كائنة أيضاً ، ولكن كذبوا في انكار الجسمية ، وكفروا بالشرعة فيما نطقوا به .
- ٢ — ومن ذلك قولهم : « ان الله تعالى يعلم الكلليات دون الجزئيات » . وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه : « لا يَعْتَرِبُ عَنْ علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » .
- ٣ — ومن ذلك قولهم بِقِدَمِ العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .
- وأما ما وراء ذلك من تفهيم الصفات وقولهم انه عليهم بالذات لا بعلم زائد على الذات وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة (١) ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك .

(١) قيل عن نشأتها : ان واصلاً بن عطاء كان يجلس الى الحسن البصري ، وعندما اختلف الجماعة والخوارج في مرتكب الكبائر ، فالخوارج قالوا بتكفيره ، واما الجماعة قالت انه مؤمن ، الا انه فاسق . ولكن « واصلاً » خرج عن الفريقين فقال : « ان الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، منزلة بين المنزلتين » . فطرده الحسن من مجلسه ، فاعتزل عنه ، وجلس اليه « عمرو بن عبّيد » فقبل لهما ولا تباعهما : معتزلون .

واهم تعاليم المعتزلة :

- ١ — القول بالمنزلة بين المنزلتين : ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن ، لكنه فاسق يستحق النار .
- ٢ — القول بالقدر ، فالله لا يخلق افعال الناس ، ومن اجل ذلك يعاقبون أو يثابون .
- ٣ — القول بالتوحيد ، فالله عالم وقادر وحي وسميع وبصير بذاته ، فليست هناك صفات زائدة على ذاته .
- ٤ — القول بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقيبح ، واما الشرع فقد أمر بالشيء الحسن ونهى عن الآخر لقيحه .
- ولقد لعب المعتزلة دوراً كبيراً في ايام المأمون والمعتصم ، اذ كان مذهبهم المذهب الرسمي ، وهم اصحاب فكرة خلق القرآن في ذلك الوقت .

وقد ذكرنا في كتاب « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ما يتبين فيه فساد رأي من يتسارع الى التكفير في كل ما يخالف مذهبه .

٥ - وأما السياسيات فجميع كلامهم فيها يرجع الى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمر الديني والسياسية ، وانما أخذوها من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الانبياء .

وأما الخلقية : فجميع كلامهم فيها يرجع الى حصر صفات النفس وأخلاقها ، وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، وانما أخذوها من كلام الصوفية ، وهم المتأهلون المثابرون على ذكر الله تعالى ، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق الى الله تعالى بالاعراض عن ملاذ الدنيا . وقد انكشف لهم في مجاهدتها من اخلاق النفس وعيوبها ، وآفات أعمالها ما صرحوا بها ، فأخذوا الفلاسفة ومزجوها بكلامهم ، توسلاً بالتجمل بها الى ترويج باطلهم .

ولقد كان في عصرهم ، بل في كل عصر ، جماعة من المتألهين ، لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم ، فانهم أوتاد الارض ، بركاتهم تنزل الرحمة الى أهل الارض كما ورد في الخبر حيث قال عليه السلام : « بهم تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف (١) » . وكانوا في سالف الأزمنة على ما نطق به القرآن ، فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان : آفة في حق القابل ، وآفة في حق الراد :

١ - أما الآفة التي في حق الراد فعظيمة : اذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام اذا كان مبدوءاً في كتبهم ، وممزوجاً بباطلهم ، ينبغي أن يهجر ولا يذكر بل ينكر على كل من يذكره ، اذ لم يسمعوه أولاً ، الا منهم ، فسبق الى عقولهم الضعيفة أنه باطل ، لأن قائله مبطل ، كالذي يسمع من النصراني قول : « لا اله الا الله عيسى رسول الله » فينكره ويقول : « هذا كلام النصراني » ولا يتوقف ريشاً يتأمل أن

(١) ورد ما يشبه هذا الحديث في البخاري الجزء الثالث ص ٢٠٧ : « هل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم » .

النصراني كافر باعتبار هذا القول ، أو باعتبار انكاره نبوة محمد عليه السلام ؟ فان لم يكن كافراً الا باعتبار انكاره ، فلا ينبغي أن يخالف في غير ما هو به كافر مما هو حق في نفسه ، وان كان أيضاً حقاً عنده . وهذه عادة ضعفاء العقول ، يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق . والعقل يقتدي بقول أمير المؤمنين « علي بن أبي طالب » رضي الله عنه حيث قال : « لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله » . والعارف العاقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول فان كان حقاً ، قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محققاً ، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالماً بأن معدن الذهب الرثغام .

ولا بأس على الصرّاف ان أدخل يده في كيس القلاب (١) وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج مهما كان واثقاً ببصيرته ، وانما يترجى عن معاملة القلاب القروي دون الصيرفي البصير ، ويمنع من ساحل البحر الأخرق دون السباح الحاذق ، ويثصدّ عن مسّ الحية الصبيّ دون المعتزّم (٢) البارع .

ولعمري ! لما غلب على أكثر الخلق ظنّهم بأنفسهم الحذاقة والبراعة ، وكمال العقل ، وتمام الآلة في تمييز الحق عن الباطل ، والهدى عن الضلالة ، وجب حسم الباب في زجر الكافة عن مطالعة كتب أهل الضلالة ما أمكن ، اذ لا يسلمون عن الآفة الثانية التي سنذكرها أصلاً ، وان سلموا عن هذه الآفة التي ذكرناها .

ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحْكِم في العلوم سرائرهم ، ولم تتفتح الى أقصى غايات المذاهب بصائرهم ، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل ، مع أن بعضها من مولدات الخواطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية ، وأكثرها موجود

(١) يريد بها الغزالي مزيفي النقود .

(٢) المعتزّم : الراقي ، الذي يقرأ الرقي .

معناه في كتب الصوفية . وهَبَ أنها لم توجد الا في كتبهم ، فاذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه ، مؤيدا بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلم ينبغي أي يهجر ويترك ؟ فلو فتحنا هذا الباب ، وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا ان نهجر كثيرا من الحق ، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف ، وكلمات الحكماء والصوفية ، لان صاحب كتاب « اخوان الصفا (١) » اوردها في كتابه مستشهدا بها ، ومستدرجا قلوب الحمقى بواسطتها الى باطله ، ويتداعى ذلك الى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بايديهم اياه في كتبهم .

وأقل درجات العالم : أن يتميز عن العامي الغمر (٢) ، فلا يعاف العسل ، وان وجدته في محجمة الحجام ، ويتحقق أن المحجمة ذات العسل ، فان ثقرة الطبع منه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة ، انما صنعت للدم المستقذر ، فيظن أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ، ولا يدري انه مستقذر لصفة في ذاته ، فاذا عدمت هذه الصفة في العسل ، فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة ، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار ، وهذا وهم باطل ، وهو غالب على أكثر الخلق . فمهما نسبت الكلام وأسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم ، قبلوه وان كان باطلا ، وان أسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ، ردوه وان كان حقا . فأبدأ يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق ، وهو غاية الضلال . آفة القبول :

(١) اخوان الصفا وخلان الوفاء : جمعية سرية ، نشأت في منتصف القرن الرابع في البصرة ، حين غدت الفلسفة كالزندقة ، وهذا ما جعل اصحابها لا يعلنون آراءهم ولا يجهرون بمعتقداتهم ، خوفا على حياتهم .
اهم آرائها : « أن الشريعة الاسلامية تدنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية ، وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية ، والشريعة المحمدية ، فقد حصل الكمال » .
(٢) الغمر : الجاهل .

فإن من نظر في كتبهم « كاخوان الصفا » وغيره ، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية ، ربما استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع الى قبول باطلهم الممزوج به لحسن ظن ، حصل فيما رآه واستحسنه ، وذلك نوع استدراج الى الباطل .

ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم ، لما فيها من الغدر والخطر . وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزلق الشطوط ، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب . وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيات ، يجب صون الاسماع من مختلف تلك الكلمات .

وكما يجب على المعزّم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل ، اذا علم انه سيقتردي به ، ويظن انه مثله ، بل يجب عليه أن يحذره منه ، بأن يحذر هو نفسه بين يديه ، فكذلك يجب على العالم الراسخ مثله . وكما ان المعزّم الحاذق اذا أخذ الحية ، وميز بين الترياق والسم ، فاستخرج منه الترياق وأبطل السم ، فليس له أن يشحّ بالترياق على المحتاج اليه .

وكذلك الصراف الناقد البصير ، اذا أدخل يده في كيس القلاب ، وأخرج منه الابريز الخالص ، واطّرح الزيف والبهرج ، فليس له أن يشحّ بالجيد المرضي على من يحتاج اليه ، كذلك العالم ، وكما أن المحتاج الى الترياق ، اذا اشمأزت نفسه منه ، حيث علم أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم ، وجب تعريفه ، والفقيه المضطر الى المال ، اذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلاب ، وجب تنبيهه على أن تفرّته جهل محض ، هو سبب حرمانه عن الفائدة التي هي مطلبه ، وتحتم تعريفه أن قرب الجوار بين الزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفاً ، كما لا يجعل الزيف جيداً . فكذلك قُرب الجوار بين الحق والباطل ، لا يجعل الحق باطلاً ، كما لا يجعل الباطل حقاً .

فهذا مقدار ما أردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتها .

* * *

الفصل السادس

وهكذا ، فإن الغزالي لم تنكشف له عن طريق العقل الحقيقة ، ولم
ترو الفلسفة ظمأه الملح ، فانتقل الى الباطنية (١) .

وحين وجدت الباطنية هذه تضارب الآراء ، وتنازع العقول ،
وخصومة الافكار ، حكمت ببطان العقل ، وقالت بضرورة امام
معصوم ، يزيل الخلاف ويبت في النزاع ، لانها كانت تخشى التباس
الحق وفساد العقيدة .

وأما أئمة الباطنية المعصومون سبعة ، أولهم علي ، وسابعهم اسماعيل
ابن جعفر الصادق .

واذا كان اسماعيل هذا غائب لا يثرى ، فهو حي لا يموت ، انه بث
في الناس دعاة الى الحق يرشدون ، والى المعرفة يهدون .
ولكن اذا اختلف هؤلاء الدعاة ، فالى من يرجعون ؟!
انهم يرجعون الى الامام .

لقد رأى الغزالي ، كما ذكرنا ، ان العقل عاجز أحياناً عن درك حقائق
الأمر ، وانه من الضروري اللجوء الى الامام المعصوم ، وهذا ما يتفق
به مع الباطنية ، ولكنه لا يسلّم بامام سوى النبي ، والنبي ميت ، وامام
الباطنية غائب ، لا نستطيع ان نصل اليه عند الحاجة ، ولكن أي خلاف

(١) الباطنية : او مذهب التعليم ، احدى الفرق التي تنسب نفسها الى
اسماعيل بن جعفر الصادق ، ولهذا يسمون انفسهم « الاسماعيلية » ، وقد
عرف هذا المذهب بأسماء كثيرة .

من مبادئه : « ان لكل ظاهر باطناً ، ولكل شرع تأويلاً » . وان كان في
بدء نشوئه دينياً محضاً ، فقد اصطبغ بعد ذلك بصبغة سياسية فتحدى
اصحابه الخلق بالامام المعصوم ، ولكن « نظام الملك » أدرك الخطر الذي
سيتهدد مركز الخلافة من جراء هذه التعاليم ، فأشار الى الغزالي بالرد
عليهم ، بالاضافة الى الباعث النفسي والعقائدي الاصيل لديه .

أزال؟ وهل أزال «علي» رأس الأئمة الخلاف أم قواه؟!
وهل يمكن للامام أن يعمل بما عجز عنه الانبياء أنفسهم؟
لنستمع الى ما يحدثنا عنه في هذا الباب :

«ثم اني لما فرغت من علم الفلسفة ، وتحصيله ، وتفهمه ، وتزيف ما يزيف منه ، علمت أن ذلك غير واف بكمال الغرض ، وان العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات . وكان قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدُّثُهم بمعرفة معنى الامور ، من جهة الامام المعصوم القائم بالحق ، عَنِّي لي أن أبحث عن مقالاتهم ، لا طُلِعَ على ما في كتبهم . ثم اتفق أن ورد عليَّ أمر جازم من حضرة الخلافة ، بتصنيف كتاب ، يكشف عن حقيقة مذهبهم ، فلم يسعني مدافعته ، وصار ذلك مستحسناً من خارج ، ضمنية للباعث الاصلي من الباطن فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة ، التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم . فجمعت تلك الكلمات ، وربتها ترتيباً محكماً ، مقارناً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقال : « هذا سعي » لهم ، فانهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم لمثل هذه الشبّهات ، لولا تحقيقك لها ، وترتيبك اياها » .

وهذا الانكار ، من وجه حق ، فلقد أنكر « أحمد بن حنبل (١) »
على الحارث المحاسبي (٢) ، رحمهما الله ، تصنيفه في الرد على المعتزلة .

(١) أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ) أحد الأئمة المعارضة ، عانى اقسى العذاب أيام المأمون ، لانه عارض المعتزلة في قولهم بخلق القرآن .
(٢) قال « أبو عبد الله بن خفيف » اقتدوا بخمسة من شيوخننا ، والباقون سلموا لهم حالهم : « الحارث بن اسد المحاسبي » و « الجنيد بن محمد » و « أبو محمد رويم » و « أبو العباس بن عطاء » و « عمر بن عثمان المكي » لانهم جمعوا بين العلم والحقائق ، مات بـ « بغداد » سنة ثلاث وأربعين ومائتين . من اقواله : « من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص ، زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة » .

فقال الحارث : « الرِّدْ عَلَى البدعة فرض » •

فقال أحمد : « نعم ، ولكن حَكَيْتَ شَبَهْتَهُمْ أَوَّلًا » ، ثم أجبت عنها ، فبِمَ تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت الى الجواب ، أو ينظر الى الجواب ولا يفهم كنهه ؟ •

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، فأما اذا انتشرت ، فالجواب عنها واجب • ولا يمكن الجواب عنها الا بعد الحكاية • نعم ، ينبغي ألا يَتَكَلَّفَ لهم شبهة ، ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين الي ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى انهم يضحكون على تصانيف المصنفين ، في الرد عليهم ، فانهم لم يفهموا بعد حجتهم •

وذكر تلك الحجة ، وحكاها عنهم ، فلم أرض لنفسي ان يُظَنَّ بي الغفلة عن أصل حجتهم ، فلذلك أوردتها ، ولا أن يُظَنَّ بي أني ، وان سمعتها ، فلم أفهمها ، فلذلك قررتها •

والمقصود : أني قررت شبهتهم الى أقصى الامكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان •

والحاصل : أنه لا حاصل عند هؤلاء ، ولا طائل لكلامهم ، ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل ، لما انتهت تلك البدعة — مع ضَعْفِهَا — الى هذه الدرجة ، ولكن شدة التعصب ، دعت الذَّابِّينَ عن الحق الى تطويل النزاع معهم ، في مقدِّمات كلامهم ، والى مجاهدتهم في كل ما نطقوا به ، فجاحدوا في دعواهم : « الحاجة الى التعليم ، والمعلم » ودعواهم أنه « لا يصلح كل معلم ، بل لا بد من معلم معصوم » • وظهرت حجتهم في اظهار الحاجة الى التعليم ، والمعلم • وَضَعَفَ قول المنكرين في مقابلته : فاغتر بذلك جماعة ، وظنوا ان ذلك من قوة مذهبهم ، وضعف مذهب المخالفين لهم ، ولم يفهموا أن ذلك لضعف ناصر الحق ، وجهله بطريقه بل الصواب الاعتراف بالحاجة الى المعلم ، وانه لا بد وان يكون المعلم معصوماً ، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام •

فإذا قالوا : « هو مَيِّتٌ »

فنقول : « فمعلمكم غائب »

فإذا قالوا : « معلمنا قد علّم الدعاة ، وبثّهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم أن يختلفوا ، أو أشكل عليهم مُشكِِلٌ »

فنقول : « ومعلمنا قد علّم الدعاة ، وبثّهم في البلاد ، وأكمل التعليم ، إذ قال الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي (١) » ، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم ، كما لا تضر غيبته » .

فبقي قولهم : « كيف تحكمون فيما لم تسمعوه ؟ أبالنص ، ولم تسمعوه ، أم بالاجتهاد والرأي ، وهو مِظَنَّةُ الخلاف ؟ »

فنقول : « نفعل ما فعله معاذ ، إذ بعثه رسول الله - عليه السلام - الى اليمن (٢) : أن نحكم بالنص ، عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه ، بل كما يفعله دعاةُهم ، إذا بُعدوا عن الامام الى أقاصي البلاد ، إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص ، فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية . ولا يمكنه الرجوع في كل واقعة الى بلدة الامام ، والى أن يقطع المسافة ويرجع ، فيكون المستفتي قد مات ، وفات الانتفاع بالرجوع . فمن أشكلت عليه القبلة ، ليس له طريق الا أن يصلي بالاجتهاد ، إذ لو سافر الى بلدة الامام لمعرفة القبلة ، لفات وقت الصلاة . فإذا ، جازت الصلاة الى غير القبلة ، بناءً على الظن . ويقال : « ان المخطئ في الاجتهاد له أجرٌ واحدٌ » ، وللمصيب أجران » فكذلك في جميع المجتهدات .

(١) سورة « المائدة » الآية {

(٢) عندما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يبعث « معاذاً » قاضياً بـ « اليمن » ، قال له : بم تقضي يا « معاذ » ، فقال : بما في كتاب الله ، قال : فان لم تجد ، قال : بما في سنة رسول الله ، قال : فان لم تجد ، قال : اجتهد رأيي . فقال النبي : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب رسول الله .

وكذلك أمر صرف الزكاة الى الفقير ، وربما يظنه فقيراً بجتهاده ، وهو غني باطنياً ، باخفاء ماله ، ولا يكون مؤاخذاً به وان أخطأ ، لانه لم يؤاخذ الا بموجب ظنه .

فان قال : « ظنٌ مخالفه كظنه »

فنقول : « هو مأمور باتِّباع ظن نفسه ، كالمجتهد في القبله ، يتبع ظن نفسه ، وان خالفه غيره »

وان قال : « فالملقّد يتبع أبا حنيفة (١) ، والشافعي (٢) — رحمهما الله — أم غيرهما ؟ »

فأقول : « فالملقّد في القبله عند الاشتباه ، اذا اختلف عليه المجتهدون ، كيف يصنع ؟ »

فسيقول : « له مع نفسه اجتهاد ، في معرفة الأفضل الأعلم بدلائل القبله ، فيتبع ذلك الاجتهاد ، فكذلك في المذاهب » .

فردّ الخلق الى الاجتهاد — ضرورة — الأنبياء والأئمة مع العلم انهم قد يخطئون . بل قال رسول الله عليه السلام : « أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » . أي : أنا أحكم بغالب الظن الحاصل من قول الشهود ، وربما أخطأوا فيه . ولا سبيل الى الأمن من الخطأ للأنبياء في مثل هذه المجتهدات ، فكيف نطمع في ذلك ؟

ولهم هاهنا سؤالان :

أحدهما : قولهم : هذا وان صح في المجتهدات ، فلا يصح في قواعد العقائد اذ المخطئ غير معذور ، فكيف السبيل اليه ؟

فأقول : قواعد العقائد ، يشتمل عليها الكتاب والسنة ، وما وراء ذلك من التفصيل والمتنازع فيه : يُعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاط

(١) أبو حنيفة النعمان (٨٠ - ١٥٠ هـ) فارسي الاصل ، نشأ بالكوفة ، وعاصر بعض الصحابة ، استنبط فقهه من القرآن ، عرض عليه القضاء بعض خلفاء بني امية والمنصور ، ولكنه كان راغباً عن الجاه ، فسجن وعذب . انه صاحب المذهب الذي تتبعه أكثر الممالك الاسلامية وتقضي به .

(٢) الشافعي : (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ولد في غزة ، أشهر مصنفاته كتاب « الأم » في الفقه .

المستقيم • وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، وهي خمسة ،
ذكرتها في كتاب « القسطاط المستقيم » •

فان قال : « خصومك يخالفونك في ذلك الميزان » •

فأقول : « لا يتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه أهل التعليم ،
لأنني استخرجته من القرآن وتعلمته منه •

ولا يخالف فيه أهل المنطق : لأنه موافق لما شرطوه في المنطق ، غير
مخالف له ، ولا يخالف فيه المتكلم : لأنه موافق لما يذكره في أدلة
النظريات ، وبه يعرف الحق في الكلاميات •

فان قال : « فان كان في يدك مثل هذا الميزان ، فلم لا ترفع الخلاف
بين الخلق ؟ »

فأقول : « لو أصغوا الي ، لرفعت الخلاف بينهم ، وذكرت طريق
رفع الخلاف في كتاب « القسطاط المستقيم » فتأمله ، لتعلم أنه حق ،
وأنه يرفع الخلاف قطعاً لو أصغوا ، ولا يصغون بأجمعهم ! !

بل قد أصغى الي طائفة ، فرفعت الخلاف بينهم ، وامامك يريد
رفع الخلاف بينهم مع عدم اصغائهم ، فلم لم يرفع الي الآن ؟

ولم لم يرفع « علي » - رضي الله عنه - ، وهو رأس الأئمة ؟
أو يدعي أنه يقدر على حمل كافتهم على الاصغاء قهراً ، فلم لم
يحملهم الي الآن ؟ !

ولأي يوم أجله ؟ وهل حصل بين الخلق بسبب دعوته الا زيادة
خلاف وزيادة مخالف ؟ نعم ! ! كان يخشى من الخلاف نوع من الضرر
لا ينتهي الي سفك الدماء ، وتخريب البلاد ، وإيتام الاولاد ، وقطع
الطرق ، والاغارة على الاموال • وقد حدث في العالم من بركات
رفعكم الخلاف ، ما لم يكن بمثله عهد •

فان قال : ادعيت أنك ترفع الخلاف بين الخلق ، ولكن المتحير بين
المذاهب المتعارضة ، والاختلافات المتقابلة ، لم يلزمه الاصغاء اليك دون

خصمك ، وأكثر الخصوم يخالفونك ، ولا فرق بينك وبينهم » • وهذا هو سؤالهم الثاني •

فأقول : « هذا أولاً ينقلب عليك ، فانك اذا دعوت هذا المتحير الى نفسك ، فيقول المتحير ، بم صرتَ أولى من مخالفيك ، وأكثر أهل العلم يخالفونك ؟ فليت شعري ! بماذا تجيب ؟ أتجيب بأن تقول : امامي منصوص عليه ؟ فمن يصدقك في دعوى النص ، وهو لم يسمع النص من الرسول ؟ وانما يسمع دعواك ، مع تطابق أهل العلم على اختراعك وتكذيبك • ثم هب أنه سلم لك النص ، فان كان متحيراً في أصل النبوة ، فقال : هب أن امامك يدلي بمعجزة عيسى ، فيقول : الدليل على صدقي ، أني أحبي أباك ، فأحياء ، فناطقني بأنه محق » ، فبماذا أعلم صدقه ؟ ولم يعرف كافة الخلق صدق عيسى بهذه المعجزة ، بل عليه من الاسئلة المشككة ما لا يندفع الا بدقيق النظر العقلي ، والنظر العقلي لا يوثق به عندك ، ولا يعرف دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر ، والتميز بينه وبين المعجزة ، ومالم يعرف أن الله لا يضل عباده ، — وسؤال الاضلال وعُسر تحرير الجواب عنه مشهور — فبماذا تدفع جميع ذلك ؟ ولم يكن امامك أولى بالمتابعة من مخالفه • ! فيرجع الى الادلة النظرية التي ينكرها ، وخصمه يدلي بتلك الادلة ، وأوضح منها ، وهذا السؤال قد انقلب عليهم انقلاباً عظيماً ، لو اجتمع أولهم وآخرهم على أن يجيبوا عنه جواباً ، لم يقدرُوا عليه •

وانما نشأ الفساد من جماعة من الضعفة ، ناظروهم ، فلم يشتغلوا بالقلب ، بل بالجواب ، وذلك مما يطول فيه الكلام ، ولا يسبق سريعاً الى الافهام ، فلا يصلح للافحام •

فان قال قائل : « فهذا هو القلب ، فهل عنه جواب ؟ »

فأقول : « نعم ! جوابه أن المتحير لو قال : أنا متحير ، ولم يعين المسألة التي هو متحير فيها ، يقال له : أنت مريض ، يقول : أنا مريض ، ولا يذكر عين مرضه ، ويطلب علاجه » • فيقال له : « ليس في الوجود

علاج للمرض المطلق ، بل لمرض معين : من صداع ، أو اسهال ، أو غيرهما . فكذاك المتحير ينبغي أن يعين ما هو متحير فيه . فإن عيّن المسألة عرّفته الحق فيها ، بالوزن بالموازين الخمسة ، لا يفهمها أحد الا ويعترف بأنه الميزان الحق ، الذي يوثق بل ما يوزن به ، فيفهم الميزان ، ويفهم أيضاً من صحة الوزن ، كما يفهم متعلم الحساب نفس الحساب ، وكون المحاسب المعلم عالماً بالحساب وصادقاً فيه .

وقد أوضحت ذلك في كتاب « القسطاط المستقيم » في مقدار عشرين ، فلي تأمل .

وليس المقصود الآن بيان مذهبهم ، فقد ذكرت ذلك في كتاب « المستظهري » أولاً ، وفي كتاب « حجة الحق » ثانياً ، وهو جواب كلام لهم عرض علي « ببغداد » ، وفي كتاب « مفصل الخلاف » الذي هو اثنا عشر فصلاً ثالثاً ، وهو جواب كلام عرض علي « بهمدان » ، وفي كتاب « الدرج » المرقوم « بالجداول » رابعاً ، وهو من ركيك كلامهم الذي عرض علي « بطوس » ، وفي كتاب « القسطاط المستقيم » خامساً ، وهو كتاب مستقل بنفسه مقصود ببيان ميزان العلوم ، واظهار الاستغناء عن الامام (المعصوم) لمن أحاط به . بل المقصود أن هؤلاء ، ليس معهم شيء من الشفاء المتنجي من ظلمات الآراء ، بل هم مع عجزهم عن اقامة البرهان على تعيين الامام ، طال ما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة الى التعليم ، والى المعلم المعصوم ، وأنه الذي عينوه ، ثم سألناهم عن العلم الذي تعلّموه من هذا المعصوم ، وعرضنا عليهم اشكالات فلم يفهموها ، فضلاً عن القيام بحلها . فلما عجزوا أحالوا الامام الغائب ، وقالوا : « لا بد من السفر اليه » . والعجب أنهم ضيّعوا عمرهم في طلب المعلم ، وفي التبجّح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً ، كالتضمّخ^(١) بالنجاسة ، يتعب في طلب الماء حتى اذا وجده لم يستعمله وبقي متضمّخاً بالخبائث .

(١) التضمخ : لا يكون الا بالطيب .

ومنهم من ادعى شيئاً من علمهم ، فكان حاصل ما ذكره شيئاً من
ركيك فلسفة « فيثاغورث (١) » : وهو رجل من قدماء الأوائل ، ومذهبه
أركئ مذهب الفلاسفة ، وقد رد عليه « أرسطاطاليس » بل استركئ
كلامه ، واستردله ، وهو المحكي في كتاب « اخوان الصفا » ، وهو على
التحقيق حشو الفلسفة .

فالعجب ممن يتعب طول العمر في طلب العلم ، ثم يقنع بمثل ذلك
العلم الركيك المستغث ، ويظن بأنه ظفر بأقصى مقاصد العلوم !

فهؤلاء أيضاً جربناهم ، وسببنا ظاهرهم وباطنهم ، فرجع حاصلهم
الى استدراج العوام ، وضعفاء العقول ، ببيان الحاجة الى المعلم ،
ومجادلتهم في انكارهم الحاجة الى التعليم ، بكلام قوي ، متفحيم ،
حتى اذا ساعدتهم على الحاجة الى المعلم مساعد ، وقال : « هات علمه
وأفدنا من تعليمه » !

وقف وقال : « الآن اذا سلمت لي هذا فاطلبه ، فانما غرضي هذا
القدر فقط » . اذ علم أنه لو زاد على ذلك لاقتضح ، ولعجز عن حل
أدنى الاشكالات ، بل عجز عن فهمه ، فضلاً عن جوابه .

فهذه حقيقة حالهم ، فأخبرتهم بتقلتهم (٢) . فلما خبرناهم
نفضنا اليد عنهم .

(١) من فلاسفة الاغريق العظام ، من مبادئه : « العدد ماهية الاشياء ،
والاشياء مصنوعة من العدد » ولكن الفيثاغوريين يجلون هذا القموض
فيقولون : « ان الاشياء تفسر بالاعداد » .
(٢) مقبسة عن الحديث الشريف .

الفصل الاول : حياته

- ١ - عصره .
- ٢ - نشأته .
- ٣ - هجرته الى « جرجان » .
- ٤ - عودته الى « طوس » .
- ٥ - تطلعه العقلي الى ارواء ظمأه من المدرسة النظامية في « نيسابور » .
- ٦ - هجرته الى « بغداد » .
- ١ - ترحيب « نظام الملك » بعلمه .
- ب - قيامه بالتدريس في المدرسة النظامية .
- ج - مروره بحالات نفسية عنيفة ، انتهت باهتدائه الى التصوف .
- ٧ - عودته الى التدريس .
- ٨ - رجوعه الى طوس .
- ٩ - اتخاذه مدرسة للفقهاء في جوار بيته ، وخانقاه للصوفية .
- ١٠ - وفاته .

الفصل الثاني : أزمة الشك

- ١ - تعطشه الى درك حقائق الامور .
- ٢ - الشك في الايمان .
- ٣ - الشك في الحس والعقل :
 - ١ - الازمة النفسية التي انتابته .
 - ب - ملازمته للفراش لغير علة .
 - ج - انقطاعه عن الدرس والفتيا .
- ٤ - الخروج من الشك في العقل :
 - ١ - عودة الثقة بالاوليات العقلية بنور قذفه الله في الصدر .
- ٥ - كيف خرج من الشك في الايمان ، وعلى اي مذهب استقر ؟

الفصل الثالث : تحرره بالايمان

- ١ - رؤيته ان الحق لا يتجاوز احدى فرق اربع :
 - ١ - الكلام .
 - ب - الباطنية .
 - ج - الفلاسفة .
 - د - الصوفية .
- ٢ - علم الكلام .
- ٣ - قصور هذا العلم .

الفصل الرابع : آراؤه الكلامية

- ١ - وجود الله .
- ٢ - صفات الله :
 - أ - عشر دعاوي في ذات الله .
 - ب - بعض الصفات ليست زائدة الى الذات .
 - ج - صفات زائدة على الذات .
 - د - فكرة موجزة عن الصفات الزائدة على الذات .
- ٣ - افعال الله .
- ٤ - النبوة .
- ٥ - الجبر .

الفصل الخامس : نظرتة الى الفلسفة

- ١ - اعتراضه على الفلاسفة في عشرين مسألة .
- ٢ - آراؤه في أهم المسائل الفلسفية .
- ٣ - الفلاسفة على ثلاثة اقسام .
 - أ - الدهريون .
 - ب - الطبيعيون .
 - ج - الالهيون .
- ٤ - الفلسفة غير وافية بكمال الغرض .

الفصل السادس : نظرتة الى الباطنية

- ١ - بطلان العقل .
- ٢ - الامام المعصوم .
- ٣ - استحالة الوصول الى الامام عند الحاجة .
- ٤ - لم يسلم بامام سوى النبي .
- ٥ - نقض اليد عن هذه الفرقة .

المراجع

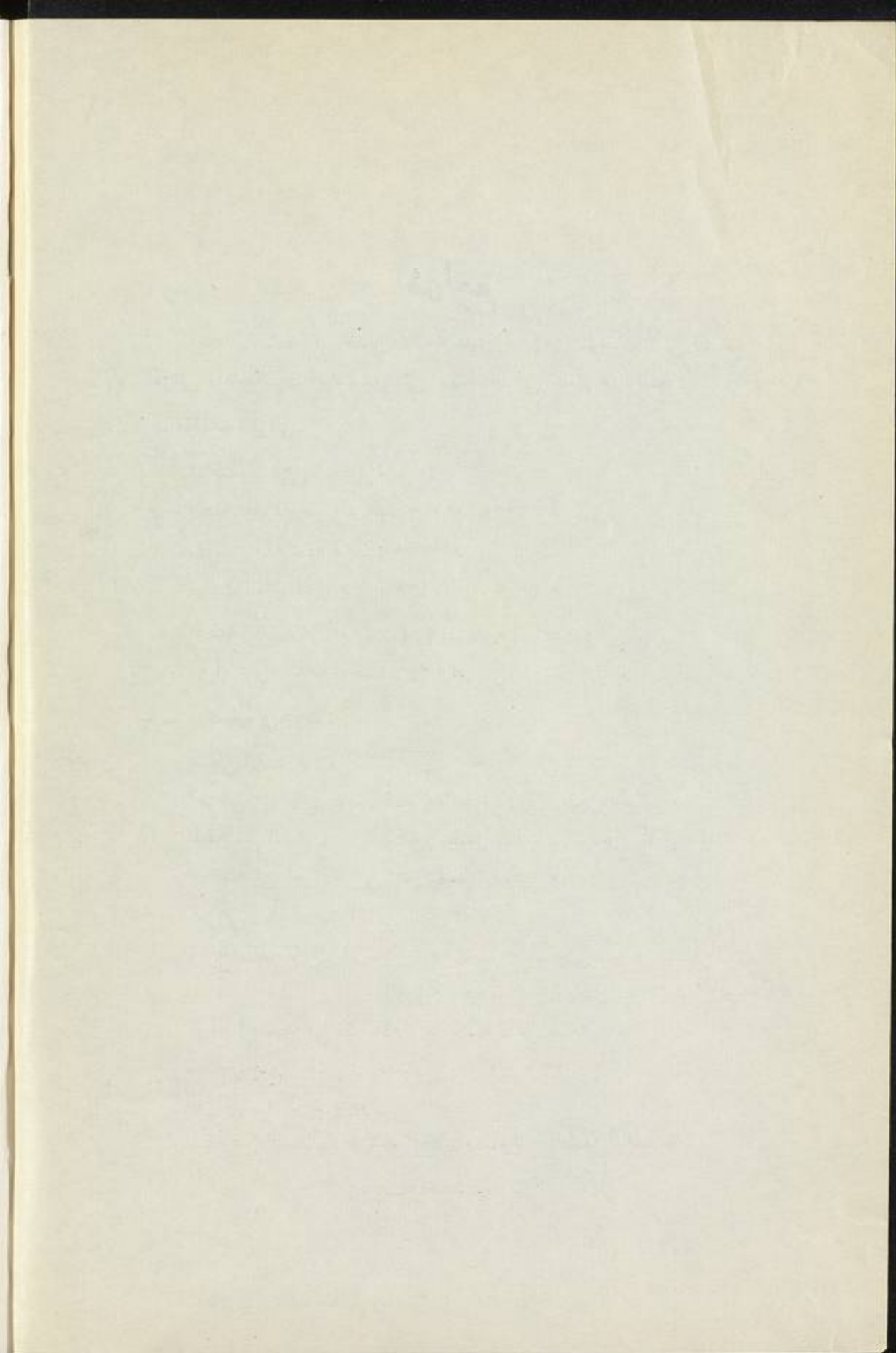
رأينا ان تقتصر في هذه اللائحة على ذكر أهم المؤلفات التي صنفها الغزالي والدراسات الرئيسية التي اعتمدها في اعداد هذا البحث

أ - مؤلفات الغزالي :

- الاقتصاد في الاعتقاد
- الجوامع العوام عن علم الكلام • ط : ١٣٠٩ هـ
- مقاصد الفلاسفة • ط : ١٣٣١ هـ
- تهافت الفلاسفة • ط : ١٩٤٧ م • و : ١٣١٩ هـ
- المنقذ من الضلال • ط : ٩٣٤ - ٩٣٩ - ٩٥٢ م
- احياء علوم الدين • ط : ١٣٤٦ هـ

ب - دراسات وبحوث :

- ضحى الاسلام : « أحمد أمين » الجزء الثاني
- الغزالي : « الأب يوحنا قمير » الجزء الاول والجزء الثاني
- المنقذ من الضلال : « الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد »
- الحقيقة في نظر الغزالي : « سليمان دنيا »
- الغزالي : « طه عبد الباقي سرور »
- تاريخ الفلسفة في الاسلام : « ت - ج - دي بور » نقله الى العربية « محمد عبد الهادي أبو دريده »
- تاريخ الفلسفة في الاسلام : « محمد لطفي جمعة »
- مجلة المجمع العلمي ، العددان « ١٠ » و « ١١ »
- الغزالي : « كريم عزقول »
- المنقذ من الضلال : « عبد الحليم محمود » الطبعة الثانية



الخطأ والصواب

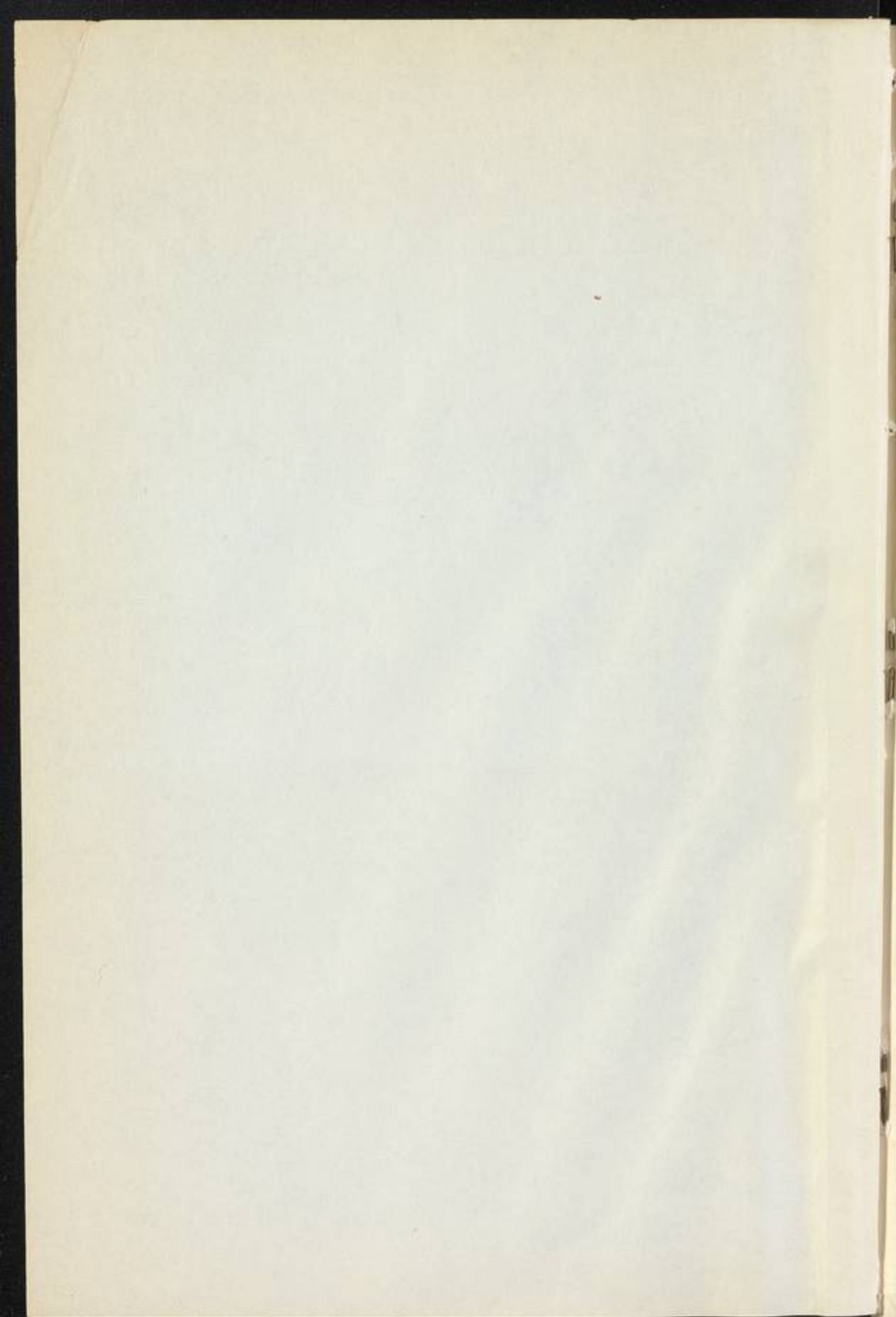
الخطأ	الصواب	صفحة	سطر
ظماه	ظمنه	١١	١١
تعمق	تعمق	١٢	٩
تكنته	تكنيته	١٣	١
ملى	على	١٤	١٠
حديد	جديد	٢٢	١٩
الأم	الأمر	٢٦	٢
طويلاً	طويلاً	٨٢	١٠
تبديع	تكفير	٨٢	١٩
اسببية	السببية	٨٥	١٩
بدرك	براسطتهما يدرك بواسطتهما	١١٣	٣
مناسبة	مناسبة «	١١٥	٨
ظماه	ظمنه	١٣٧	٥

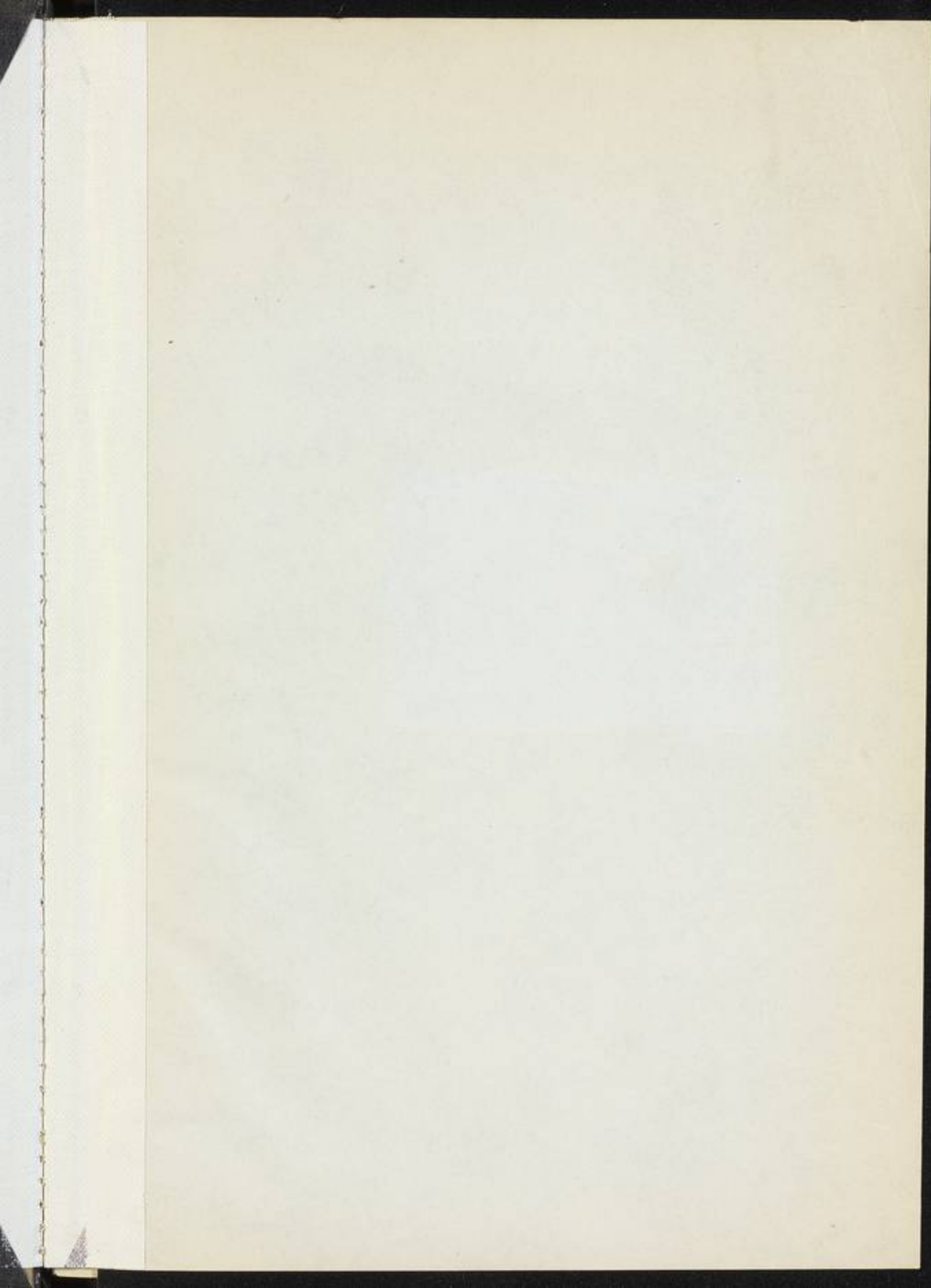


كتاب حال الحيات

الحيات	العدد	الوقت	الوقت
الحيات	1	1	1
الحيات	2	2	2
الحيات	3	3	3
الحيات	4	4	4
الحيات	5	5	5
الحيات	6	6	6
الحيات	7	7	7
الحيات	8	8	8
الحيات	9	9	9
الحيات	10	10	10







LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 073554451